

Francis
Brian Connaughton Honey

IDEOLOGÍA Y SOCIEDAD EN GUADALAJARA (1788-1853)

Premio Marcos Mauss 1988
Facultad de Filosofía y Letras

Un espacio editorial abierto
a la pluralidad étnica, social
y cultural de México

Biblioteca Daniel Cosío Villegas
EL COLEGIO DE MÉXICO, A. C.



Consejo Nacional
para la
Cultura y las Artes

282.123509033
C 752271de

TESIS DOCTORAL
DE CONNAUGHTON

Primera edición: 1992

Producción: Dirección General de Publicaciones del
CONSEJO NACIONAL PARA LA CULTURA
Y LAS ARTES

D.R. © Brian Francis Connaughton Hanley

D.R. © De la presente edición
Dirección General de Publicaciones
Av. Revolución 1877, 10° piso
San Ángel, CP 01000
México, D.F.

ISBN 968-29-2835-4

Impreso y hecho en México

Índice

Agradecimientos	9
Introducción	13
Nota del autor	29
✓ Capítulo 1. Algunos parámetros para el estudio de la ideología clerical en Guadalajara	31
Capítulo 2. El clero y el gobierno de Guadalajara en la época colonial: portavoces imperiales de los intereses regionales	67
Capítulo 3. Las tensiones en el seno de la ideología clerical en una época revolucionaria, 1810-1820	107
✓ Capítulo 4. Anticipando la dirección de la reorganización eclesiástica: el sermón como testimonio discursivo, 1821-1853	139
✓ Capítulo 5. Un hito fundamental: la independencia, la soberanía popular y la libertad de imprenta	177
Capítulo 6. Iglesia y sociedad en la nueva época: el comienzo de un contradiscurso y de una renovada práctica hegemónica	211
Capítulo 7. La virulencia verbal y la lucha por el Estado ..	269

Capítulo 8. Las grandes cuestiones pendientes: el patronato, los diezmos y sus implicaciones en el régimen constitucional, 1827-1833	309
✓ Capítulo 9. 1833-1853: el discurso clerical se adjudica la representación de la voluntad nacional	355
✓ Conclusiones generales	419
Fuentes y bibliografía	431
I. Fuentes manuscritas	431
II. Fuentes primarias impresas	431
III. Fuentes secundarias	458

Agradecimientos

Nunca como ahora había tenido un reconocimiento tan profundo de los hilos que atan al ser humano con su prójimo. No me había dado cuenta de la interdependencia humana en forma tan aguda. Hace ocho años aproximadamente que le planteé al doctor Enrique Florescano mis inquietudes en torno a la vida ideológica de México en el siglo XIX. A instancias suyas empecé un recorrido que me ha parecido cada vez más comprometedor e inacabable. No le culpo, sino que le agradezco.

El doctor Florescano me apuntó en dirección a Guadalajara, hacia el Fondo de Misceláneas de la Biblioteca Pública del estado de Jalisco. Allí, y en el Archivo de Jalisco, tuve oportunidad de conocer a la doctora Carmen Castañeda, tan recomendada por el doctor Florescano. Había oído decir muchas veces que los encargados de los fondos de investigación eran personas clave, indispensables para la elaboración de cualquier obra. Lo creía, pero nunca lo había constatado. Relatar lo que la doctora Castañeda y sus asistentes significaron para este estudio rebasa mi capacidad de expresión.

En el largo camino desde que me introduje a las colecciones documentales hasta que me dispuse a escribir los resultados de la investigación, recibí muchísima ayuda de un gran número de personas. Al doctor Andrés Lira lo consulté permanentemente en todo lo que concernía a la interpretación de los documentos que hallaba. El profesor Lira dirigió la investigación en calidad de asesor de tesis para que se cumplieran los requerimientos doctorales del posgrado de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México. Él y su esposa Cecilia me ofrecieron un hogar en mu-

chas ocasiones cuando viajaba al Colegio de Michoacán, en Zamora, para recibir orientación, crítica constructiva, y en general audiencia simpatizante.

Debido a su formidable capacidad crítica, el doctor Lira me obligó a esforzarme en busca de un nivel de análisis más alto de lo que de otra manera hubiera sido el caso.

Tuve la buena fortuna de conocer a William Taylor en Guadalajara, mientras investigaba sobre el mismo tema de este estudio. Durante los almuerzos, en diversas conversaciones, y luego mediante la correspondencia, el profesor Taylor me ofreció ricas sugerencias para el manejo del material que iba descubriendo. Me prestó, libre y ampliamente, los resultados de la investigación que él mismo llevaba a cabo sobre la Iglesia en México. El doctor Taylor criticó este trabajo capítulo por capítulo, contribuyendo de esta manera a la difícil tarea de evaluar los hallazgos documentales. Esta ayuda me permitió prepararme más adecuadamente para la revisión final de cada capítulo con el doctor Andrés Lira.

Un reconocimiento especial merece el maestro Álvaro Matute, a la sazón director del Centro de Enseñanza para Extranjeros. Él me brindó un apoyo singular, además de su comprensión, al grado de darme un cabal respaldo institucional y personal, y una notable ayuda financiera, moral y profesional. El personal de la escuela a su cargo fue siempre cooperativo con este investigador.

Huelga decir que mis colegas en el Centro de Enseñanza para Extranjeros en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, y en la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, así como mis alumnos y autoridades inmediatas, tuvieron que bregar más que un poco con los altibajos de esta investigación. En la Facultad de Filosofía y Letras, sentí lealtad absoluta de parte de todos; la coordinadora de Estudios Latinoamericanos, la doctora Norma de los Ríos, y su secretaria académica, la licenciada Carolina Ibarra, me brindaron continuamente su apoyo. En la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, recibí el estímulo intelectual de colegas como la doctora María Fernanda García de los Arcos, y el apoyo administrativo tan indispensable de la maestra Norma Zúbirán y el maestro Daniel Toledo. Como la labor diaria, y el

trabajo de investigación es tan absorbente, la ayuda y comprensión de estas personas, y mis otros colegas, se agradece sinceramente.

Las conversaciones que sostuve con Charles Hale, Richard Morse, Rosa Camelo, Luis Ramos, José María Muriá, Heriberto Moreno, Guillermo de la Peña y Jaime Olveda, en distintas etapas de la investigación, fueron cruciales para la ampliación de las perspectivas y la resolución de problemas específicos. Cuando debido a circunstancias fuera de mi alcance, parecía que este estudio tuviera que detenerse, el doctor Abelardo Villegas y el doctor Ignacio Sosa Álvarez de la UNAM, y Georg Gugelberger de la Universidad de California-Riverside, vinieron en mi auxilio de manera singular. Su asistencia me facilitó una beca de investigación en la misma Universidad de California-Riverside. Aquí, y en la California State University-San Bernardino, pudo terminarse este estudio. En esta última institución, la doctora Stella Clark aportó sus apreciables habilidades críticas y estilísticas en un esfuerzo infatigable para ayudarme a producir el manuscrito final. Otros colegas de la misma institución, tales como el doctor J.C. Robinson y el doctor Robert Blackey, fueron siempre comprensivos y solícitos.

Tengo una deuda especial con el doctor Leopoldo Zea, fundador de Estudios Latinoamericanos en la Facultad de Filosofía y Letras. El apoyo constante que he recibido de él y de su esposa María Elena Rodríguez de Zea, ha sido útil y estimulante. El Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, bajo la dirección del doctor Zea, me ha proporcionado un foro para la exploración de mis ideas. Allí el maestro Juan Manuel de la Serna y su esposa Zoila me concedieron una asistencia sin límites. Otros colegas del Centro, en particular la maestra Elsa Cecilia Frost, me otorgaron su inestimable amistad y comprensión. La huella de estas personas se sienten en lo positivo que pueda tener este estudio.

Las instituciones educativas y de investigación de la ciudad de México, Zamora y Guadalajara, con su dinamismo y compromiso cultural, me han proporcionado un ambiente favorable para realizar este estudio. Pude enriquecer mis perspectivas constantemente mediante la reunión con muchos

colegas mexicanos y extranjeros. En el extranjero, la Universidad de California y la California State University también aportaron considerable ayuda. Sus académicos, sus fondos de investigación Bancroft y Sutro, y sus bibliotecas, han resultado un estímulo constante. Además de las personas ya aludidas, en la Universidad de California, en sus diversas unidades, he recibido la ayuda solidaria de los doctores Eric Van Young, David Sweet, John Borrego y Carlos Cortés. Se les agradece sinceramente su aportación.

Quiero expresar mi profundo reconocimiento —a la vez que pedir perdón por tantas imposiciones— a mi esposa e hijos: Carmen, Erik, Tania y Marisa. Han sabido sobrellevar estoiicamente muchas dificultades durante los largos años de este estudio. Agradezco la constante comprensión y el amor recibidos. Sin este apoyo, este estudio no podría haberse terminado jamás. Asimismo, deseo expresar mi agradecimiento hacia mis demás familiares Connaughton y Espino, muy particularmente a mi hermano Michael y mi cuñada Cristina, ya que todos han sufrido, y ojalá todos se sientan algo complacidos con la terminación de este estudio.

Finalmente, me permito agradecer a los señores Marcos y Celia Mauss por el reconocimiento público que han dado a este trabajo, premiándolo como la mejor tesis en historia presentada en el año 1988 de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Aprovecho para expresar mis agradecimientos más sinceros al maestro Arturo Azuela, director de la Facultad, y a sus colaboradores académicos y administrativos.

Introducción

Es un hecho consabido que en la historiografía de México las épocas menos sometidas al escrutinio del historiador han sido el siglo XVII (que puede entenderse en sentido lato de 1630 a 1750) y la primera mitad del siglo XIX (salvando el movimiento de la Independencia).¹ Sin embargo, se ha divulgado la arraigada creencia de que pueden contener claves de suma relevancia para la comprensión del desenvolvimiento y las estructuras de larga duración del país. Lejos del estruendo del siglo de las conquistas, el siglo XVII, cuando el comercio internacional languidecía aún por contraste con los periodos antecedente y subsiguiente, pareció durante largo tiempo un terreno indigno del esfuerzo heroico de un historiador serio. Asimismo, el siglo XIX había quedado aprisionado entre el fervor de la Ilustración y la Independencia, por una parte, y el fulgor de la guerra de Reforma por otra. El estudio del primer medio siglo de vida independiente

¹ Véanse Lesley B. Simpson, "Mexico's Forgotten Century", en *The Pacific Historical Review*, vol. XIX, 1953, pp. 113-121; Andrés Lira y Luis Muro, "El siglo de la integración" y Enrique Florescano e Isabel Gil Sánchez, "La época de las reformas borbónicas y el crecimiento económico, 1750-1808", en *Historia general de México*, t. II, México, El Colegio de México, 1976. Es cierto que el estudio histórico sobre el siglo XIX avanza de manera significativa, como se ve en Leslie Bethell (coordinador), *The Cambridge History of Latin America*, III, *From Independence to c. 1870*, Cambridge, University of Cambridge Press, 1985, pp. 841-913; Stephen R. Niblo y Laurens B. Perry, "Recent Additions to Nineteenth-Century Mexican Historiography", en *Latin American Research Review*, vol. XIII, 1978, pp. 3-45, y Robert A. Potash, "Historiography of Mexico since 1821", en *Hispanic American Historical Review*, vol. XL, 1960, pp. 383-424. Aun así, para el caso mexicano todavía no existe para la primera mitad del siglo nada semejante a la obra de Daniel Cosío Villegas (director), *Historia moderna de México*, México, Hermes, 1955, que cubre el periodo de 1867 hasta 1910.

—tomado de conjunto— parecía digno sólo de un intrépido deseo de perderse en un acertijo historiográfico.

Ha habido, claro está, tales intrépidos historiadores en ambos casos, y los éxitos de sus trabajos han subrayado las posibilidades de forjar útiles conocimientos a partir del estudio de los periodos aludidos. Este estudio ha surgido de la admiración que se me ha despertado al leer algunas de aquellas investigaciones.² Asimismo, la incógnita repetidamente planteada sobre los marcos temporales más apropiados para el estudio de la historia de México me ha llamado la atención. Me ha reforzado el deseo de explorar un periodo suficientemente largo, y con un número adecuado de subperiodos poco heroicos, con el fin de probar un linde histórico tradicional, en este caso la Independencia. Tal vez, para el análisis del papel de la Iglesia en la historia de México, la Independencia no sea el umbral definitivo que se pudiera creer. A la vez, al entablar en un solo estudio la integración de algunos de los periodos más y menos heroicos de la historia de México, en la concepción acostumbrada, tal vez se puedan iluminar con mayor tino las estructuras de mayor duración en la vivencia histórica del país.³

En lo que concierne específicamente al siglo XIX, Charles Hale ha sugerido que la forma de superar concepciones pre-determinadas sobre éste, bien que partan de una perspectiva cultural, o bien de una perspectiva económica, es "la recons-

² Para el siglo XVII, por ejemplo, me refiero a obras como las de Peter J. Bakewell, *Minería y sociedad en el México colonial, Zacatecas (1546-1700)*; México, FCE, 1976; y Jonathan I. Israel, *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial (1610-1670)*, México, FCE, 1980. Para el siglo XIX, pienso en Fernando Díaz Díaz, *Caudillos y caciques: Antonio López de Santa Anna y Juan Álvarez*, México, 1972; y Andrés Lira, *Comunidades indígenas frente a la ciudad de México, Tenochtitlán y Tlatelolco, sus pueblos y barrios, 1812-1919*, México, El Colegio de Michoacán/CONACYT, 1983, además de las obras citadas en el curso de este estudio.

³ Eric Van Young, "Recent Anglophone Scholarship on Mexico and Central America in the Age of Revolution (1750-1850)", en *Hispanic American Historical Review*, vol. LXV, núm. 4, 1985, pp. 725-743; Woodrow Borah, "Discontinuity, and Continuity in Mexican History", en *Pacific Historical Review*, vol. XLVIII, núm. 1, 1979, pp. 1-25; Donald F. Stevens, "Economic Fluctuations and Political Instability in Early Republican Mexico", en *Journal of Interdisciplinary History*, vol. XVI, núm. 4, 1986, pp. 645-665.

trucción [directa] de la política decimonónica".⁴ Añadía que "[e]sto puede hacerse de la manera más eficaz a través del estudio crítico y sistemático de las ideas" (59).^{*} Hale previene al historiador contra la adopción de partidismos inherentes a la época, a partir del uso poco preciso de los membretes políticos utilizados en aquel tiempo. También insiste en que se rehúya una engañosa sociologización de la historia de las ideas, mediante la cual se presupone el conocimiento de los autores y los intereses de los expositores de ideas, sin haber analizado éstas a fondo y con atención a su cohesión interna.

Esto no excluye, de ninguna manera, el recurso adicional a evidencias precisas sobre el comportamiento sociopolítico de los autores y los grupos responsables de las ideas, mas no presupone tal comportamiento sin un riguroso análisis previo. Además, requiere —insiste Hale— que se estudie lo ideológico sin partidismos previos, si lo que se quiere es avanzar en el conocimiento del periodo (59-61).

El estudio de las ideas no implica la adopción de un criterio idealista, 'por el cual aquéllas equivaldrían a la totalidad o a la parte determinante de la realidad histórica. Pero sí implica que para "un análisis histórico integral" aún vale estudiar la dinámica del nivel gubernamental y las instituciones formales del poder social, incluso en el siglo XIX en el cual generalmente se les ha dado menor importancia. Se presupone, para el efecto, que "la lógica de la política gubernamental [...] y las presuposiciones de la elite gobernante aún están tan insuficientemente comprendidas como para autorizar un examen a fondo". Hale subraya la utilidad de los escritos impresos de intelectuales próximos a los círculos de gobierno, las afirmaciones en periódicos y folletos oficiales y semioficiales, y las leyes y debates parlamentarios, sin excluir manuscritos diversos, sin considerarlos "intrínsecamente superiores como fuentes". Rechaza la prioridad que se quiera dar a fuentes

⁴ "The Reconstruction of Nineteenth-Century Politics in Spanish America: A Case for the History of Ideas", en *Latin America Research Review*, vol. VIII, núm. 2, 1973, pp. 53-73.

^{*} Todos los números que aparecen entre paréntesis indican las páginas del texto de referencia.

supuestamente únicas, para recalcar el imperativo de "comprender la naturaleza intractable y frecuentemente elusiva de las presuposiciones" de los documentos analizados (61).

Parafraseando a Hale, podría añadirse que hay que prestar atención no sólo a las ideas expresadas en sí, sino a su imbricación en una cultura o situación histórica implícita, donde las ideas mismas se predeterminan en algún grado por valores o entendimientos socioculturales que es necesario precisar. Desde otro ángulo, añade Hale, esto es el estudio de la ideología, muy particularmente en la medida en que "el objetivo *político* y la función *polémica* de las ideas [...] las tornan ideológicas. La ideología [...] presupone conflicto en la sociedad o la existencia de interpretaciones conflictivas del orden social". En la medida en que un programa político se asocia con una retórica y un programa propio, éstos son ideológicos, aun tratándose de casos en que se apela a tradiciones o mitos unificadores o pretendidamente suprapartidistas (61-62). Sugiere que el manejo no maniqueo de las expresiones ideológicas requiere de una disposición para lidiar con sus aspectos contradictorios y con la dialéctica interna a ese mismo pensamiento (63).

Si las ideas se conciben en su entorno social, y como una dimensión de la actuación política de individuos y grupos, no se puede escapar de una reflexión sobre la naturaleza de toda sociedad humana, por más someramente que se haga. Un autor ha convalidado la idea de Alfred North Whitehead (1861-1947) en el sentido de que "ninguna civilización puede perdurar sin metas trascendentales".⁵ En este sentido las ideologías tanto religiosas como seculares tendrían una función aglutinante para sus adeptos dentro de una sociedad, al otorgarles una interpretación global de la historia; una teoría concreta del orden social; medios de perpetuarse mediante la educación y una hagiología propia; una significativa sustentación popular; y la identificación con un centro de poder, sea partido o Estado. Aunque bien puede presuponerse la exis-

⁵ Richard V. Burks, "A Conception of Ideology for Historians", en *Journal of the History of Ideas*, vol. X, núm. 2, 1949, p. 197.

tencia de elementos de ilusión o de engaño en tales ideologías, e intereses que pudiesen "desenmascarse", éstos no constituirían el único factor de las mismas. Además, tratándose de los intereses específicos implicados en una ideología, éstos bien podrían alterarse a través del tiempo, interactuando con los demás elementos constitutivos de la misma (183-198).

Recalcando este último aspecto, Georges Duby ha asentado que "[t]odas las ideologías son *prácticas* y contribuyen por eso mismo a animar el movimiento de la historia. Pero en el curso de este movimiento se transforman a sí mismas".⁶ Al respecto, insiste en que la correspondencia entre ideología y realidad es lo suficiente como para que cuando cambie la última, incida en la transformación de la primera. En la lucha entre los diversos grupos existentes en cualquier sociedad, o bien por efecto de las mudanzas demográficas y económicas y sus efectos políticos,

las ideologías tienen que adaptarse, para resistir o vencer mejor. Frente a las ideologías adversas, se desdoblan o agilizan, se afirman o disimulan, se disfrazan bajo el velo de nuevas apariencias. Cuando se hallan en situación de fuerza, consiguen integrar parcialmente al sistema las imágenes o los modelos que les amenazarán del exterior, consiguen dominarlos, someterlos, emplearlos para consolidar sus posiciones (154-155).

En palabras de Duby, "la trama de la historia de las ideologías" está formada por los "procedimientos de conflictos, de contestaciones, de recuperación, de integración". De especial importancia para el estudio que aquí se realiza, el historiador francés asegura

que ciertos sistemas ideológicos se transforman cuando el conjunto cultural que los envuelve se halla penetrado por la influencia de culturas extrañas y

⁶ "Ideologies in Social History", en Jacques Le Goff y Pierre Nora (coordinadores), *Constructing the Past, Essays in Historical Methodology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 154.

próximas, de las que es muy raro que se encuentre por completo aislado. Esta intrusión procede a menudo de una relación desigual de fuerzas entre civilizaciones enfrentadas (155).

En todo caso, el propósito del estudio de las ideologías, para Duby, sería rastrear la supervivencia de las mismas a través de un largo tiempo, para definir no sólo "el curso de sus sucesivas adaptaciones [...] [sino] su influencia en la evolución de conjunto de las relaciones sociales" (164).

En el contexto del presente estudio, el interés primordial sería seguir detenidamente, desde fines del siglo XVIII hasta mediados del XIX, aquel proceso que un autor español ha llamado la lucha de la Iglesia por conquistar "un espacio público [...] tras la escalada revolucionaria ochocentista, que puso en entredicho los fundamentos religiosos de la sociedad civil, afirmando la independencia de ésta, frente a la institución eclesiástica".⁷ Se trataba del "combate de una corporación, por encontrar nuevas formas de implantación social" (207).

Acertadamente asienta este autor que "la influencia de la Iglesia no termina en su propia elaboración religiosa sino que se prolonga, en las más diversas concepciones laicas, a través de la impregnación, que de aquélla han sufrido las distintas ideologías" (212). Liberado el estudio de la Iglesia de un marco de ataque o de apologética, se permite ahondar en su integración interna y su influjo externo como una organización o corporación en el seno de la sociedad global (213-214). Un aspecto clave, si bien no el único, del estudio de tal organización, es la actividad de la jerarquía eclesiástica, conocida comúnmente como el alto clero (216). Hablando específicamente de la Iglesia en España, este historiador señala que un modo en que el clero salvó una parte importante de su influencia en medio de una sociedad que transitaba por la secularización, era la adopción de un fuerte nacionalismo:

La ideología nacionalista con su espiritualización del concepto de *pueblo* [no antagonica con la adscripción

⁷ Fernando García de Cortázar, "La nueva historia de la Iglesia contemporánea en España", en Manuel Tuñón de Lara et al., *Historiografía española contemporánea*, Madrid, Siglo XXI, 1980, pp. 207-229.

religiosa] supo ofrecer a los clérigos la posibilidad de robustecer su ministerio pastoral, mediante la dedicación sacerdotal a la salvación humana de ese pueblo, a quien, como tal, se presentaba acosado por el afán dominador de otra comunidad cultural o étnica (225).

Es muy posible que, no menos que las matizadas mudanzas de la Iglesia en el terreno del absolutismo divino, del liberalismo, del tradicionalismo y del conservadurismo, sea preciso reflexionar en la elaboración de un espacio clerical que, interaccionando más creativamente de lo que con frecuencia se ha planteado en las esferas aludidas, también supo recurrir a su propia versión de la transición moderna hacia el predominio del "pueblo" en las cuestiones de Estado.⁸ Aún más, puede afirmarse que no podría ser de otra manera. En la medida en que la tarea decimonónica de la Iglesia fuese elaborar un terreno propio dentro de los cambios secularizantes, no podía colocarse al margen, finalmente, del surgimiento de la temática inherente a la soberanía popular.

El pueblo surgía como "la referencia obligatoria, la fuente y la norma de toda política desde que resonaron en Europa y en el mundo los 'ideales' [...] de la gloriosa Revolución francesa"⁹ (43).

La nación, concebida como "un cuerpo, único y homogéneo [...] [que recibe y ejerce la soberanía], así sea por interposiciones representantes", es el instrumento del pueblo mediante el cual éste asume la soberanía (56). De tal suerte, el Estado se convertía en el vehículo único de la soberanía, al cual todos debían incuestionable lealtad, porque emanaba del pueblo-nación.¹⁰ Mas si en un caso concreto la Iglesia pudiese disputar que la voluntad nacional fuese expresada efec-

⁸ Para el caso español, un importante estudio general de las adaptaciones —y falta de adaptaciones— de la Iglesia ante la polarización liberal-conservadora, es el de José Manuel Cuenca Toribio, *Estudios sobre la Iglesia española del XIX*, Madrid, Rialp, 1973.

⁹ Gérard Mairet, "Pueblo y nación", en François Châtelet (director), *Historia de las ideologías*, t. III, México, Premiá Editora, 1981, pp. 43-62.

¹⁰ Gérard Mairet, "El liberalismo: presupuestos y significaciones", en F. Châtelet (director), *Historia de las ideologías*, pp. 116-139.

tivamente en la representación legislativa nacional, ¿no sería ésta la base para un desafío o la hegemonía del naciente Estado liberal?

En México desde el siglo XVIII el Estado borbónico se había preocupado menos que sus antecesores habsburgueses por el respaldo moral de la Iglesia católica, a la misma vez que surgía el regionalismo y la identificación más clara de los intereses locales de América.¹¹ Al avanzar el liberalismo en el siglo XIX, momento en el que una elite laica disputaba su papel hegemónico a la Iglesia, ésta tuvo suficientes razones para incomodarse. Si se pudiera argumentar que la mayoría del pueblo, que los intereses de la nación, se violentaban por las medidas del Estado liberal, ¿no habría bases para alegar que éste era portavoz ilegítimo de la nación? Y si este fuera el caso, bien podía sugerirse que en un pueblo católico la Iglesia era un timonel más seguro que un puñado de hombres ilusionados por instalar el interés privado como ética y meta de la actividad política nacional. Llegado a este punto, era tanto implícita como explícita la negación de lo que un autor ha llamado la *antropología política general* del liberalismo, y resaltaba la crisis de las adaptaciones del clero a la nueva época.¹² Mas si este estudio llega a plantear precisamente esto, no por ello se niega lo ya asentado, en el sentido de que el juego de las ideologías, justamente en la lucha por la hegemonía política, siempre implica el cambio, por más que en un momento dado éste se recorte, o se vea impedido para traspasar ciertos límites sin viciar sus propios orígenes.

Se ha recordado más de una vez que en el México independiente, no menos que en el imperio español, la Iglesia y el Estado estuvieron unidos legalmente y en la práctica social. Esto afectó claramente la estructura del poder, y recortó "los impulsos hacia el pluralismo, la autonomía de las partes sociales, y las aspiraciones a favor de nuevos tipos de prestigio

¹¹ Margaret E. Crahan, "Spanish and American Counterpoint: Problems and Possibilities in Spanish Colonial Administrative History", en Richard Graham y Peter Smith (coordinadores), *New Approaches to Latin American History*, Austin, University of Texas Press, 1974, pp. 36-70.

¹² Mairet, "El liberalismo...", p. 123.

y estatus social...".¹³ Es factible pensar que la misma debilidad interna de la Iglesia, la obligó a insistir en la continuada unión de la Iglesia con el Estado, debido al temor de no poder mantener una postura viable en la sociedad sin el apoyo de éste. Por motivo de su papel privilegiado en el antiguo régimen, la Iglesia no había construido una plena solidaridad interna, ni contaba tampoco con un apoyo amplio y educado de parte de la feligresía, más allá de prácticas religiosas y orientaciones rutinarias. "Por consiguiente, cuando ocurrieron cambios fundamentales en la esfera política, la Iglesia no poseía bases de fortaleza religiosa autónoma." Sólo seguridades legales y la alianza con las elites políticas podían compensar esta debilidad.

La Iglesia demostró adaptabilidad a la nueva situación, nunca pudo alejarse de su persecución de garantías políticas tradicionales (7). Se alió con aquellas fuerzas sociales que estuvieron dispuestas a garantizar su existencia como corporación monopólica en los asuntos religiosos y morales; volcada a la lucha hacia afuera se vio en dificultad de atender por ende la dinámica de su propia integración interna, y cuando perdieron los tradicionalistas y conservadores en el juego político, la Iglesia se halló ante una disyuntiva formidable, cuya solución lamentablemente rebasa el marco de este estudio (8-9). Esto no se opone, sin embargo, a lo asentado por Vallier en el sentido de que "la Iglesia es en realidad una de las más innovadoras y experimentales de las organizaciones de gran escala, estando continuamente involucrada en el proceso de construcción sociológica" (17).

¿Habrá algún modo de determinar los alcances de tales mudanzas en la Iglesia latinoamericana, específicamente la mexicana, y sus repercusiones en la vida nacional del siglo pasado? Frederick Pike ha concluido que la Iglesia latinoamericana frecuentemente participaba del optimismo liberal novomundista; éste planteaba que el Nuevo Mundo podía evitar los males del Viejo, incluso el advenimiento de fuertes

¹³ Ivan Vallier, *Catholicism, Social Control and Modernization in Latin America*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice Hall, 1970, p. 7.

conflictos de clase.¹⁴ E. Bradford Burns ha contemplado la confluencia de opiniones liberales y conservadoras en América Latina, incluyendo a la Iglesia dentro de su observación de que las elites esencialmente urbanas de América Latina se veían obligadas a seguir el camino del liberalismo europeo para asegurar su propia supervivencia. Se podía discutir el ritmo del cambio, mas no la dirección general.¹⁵ No había viabilidad para un conservadurismo cerrado como el que se intentó en algunas partes de Europa. Si bien esto argumenta a favor de una mayor flexibilidad en la adaptación de la Iglesia de México a los cambios del periodo bajo estudio, el mismo Pike ha coincidido con Ivan Vallier en lo fundamental. Halló que finalmente la Iglesia latinoamericana siguió el camino del catolicismo español, y sobre éste opinó:

...el pluralismo teológico, el estire y afloje competitivo entre la idea religiosa, se asoció inevitablemente con el pluralismo social, con la competencia no regulada entre clases sociales y grupos de intereses funcionales diferentes en la cual el derecho de un permanente grupo elitista director a ejercer un poder moderador inapelable no se reconocía. Esta asociación entre el pluralismo teológico y el pluralismo social ayudó a condenar la causa de la diversidad religiosa... (2).

Otro autor interpreta tales reticencias sobre la capacidad de adaptación de la Iglesia como una recaída de ésta en Latinoamérica en una tradición corporativa hispánica. Resume las implicaciones de ésta de la siguiente manera, con vistas al siglo XX:

Asociado al rechazo del liberalismo se dio el de sus acompañantes institucionales. La necesidad de unidad y autoridad contradijo [la política de] "frenos y contrapesos" y un parlamento corresponsable [con el

¹⁴ "Spanish Origins of the Social-Political Ideology of the Catholic Church in Nineteenth-Century Spanish America", en *The Americas*, vol. XXIX, núm. 1, pp. 1-16.

¹⁵ *The Poverty of Progress, Latin America in the Nineteenth-Century*, Berkeley y Los Angeles, The University of California Press, 1980.

ejecutivo en el ejercicio del poder]. Los partidos políticos divisivos serían reemplazados por un movimiento único. Puesto que los intereses sociales se representarían funcionalmente, las elecciones competitivas no serían necesarias ya. Las libertades civiles se respetarían, pero se limitarían también en función del bien común. Mientras que estos cambios probablemente servirían para ensanchar el poder del Estado central, la creación de estructuras corporativas intermedias y la revitalización de las asociaciones naturales de la sociedad (la familia, la comunidad, los gremios, etcétera) proporcionarían la descentralización y los límites sobre el poder estatal.¹⁶

Mas la Iglesia, por más tradición corporativa que tuviera, se hallaba a partir de la independencia de América Latina en competencia por obtener las lealtades de sus connacionales. Hablando de la Independencia mexicana, Hugh M. Hamill Jr. encontró que a partir de 1808 hasta los propagandistas más opuestos a los cambios en consonancia con la Revolución francesa se demostraron "temerosos del cambio radical, más ingenioso en su comunicación de valores tradicionales".¹⁷ La personalidad estudiada por Hamill era capaz de una retórica acerba y radicalmente tradicionalista, más aún en plena contrarrevolución antiindependentista apelaba a una gran gama de razonamientos, fuentes diversas, incluyendo a sabios modernos, y no se negaba a hablar del "sabio Benedictino Feijóo".¹⁸ Su pensamiento fue capaz incluso de responder a las inquietudes sociorraciales de los mexicanos, llegando en una ocasión a afirmar:

...no hay dignidad ni honra por elevada que sea que no pueda tener y gozar un indio leal, y aun el hijo de

¹⁶ Howard J. Wiarda, "Corporatist Theory and Ideology: A Latin American Development Paradigm", en *Journal of Church and State*, vol. XX, núm. 1, 1978, p. 47.

¹⁷ "The Rector to the Rescue: Royalist Pamphleteers in the Defense of Mexico, 1802-1821", ponencia presentada a la VI Conferencia de Historiadores Mexicanos y Norteamericanos, Chicago, 9 de septiembre de 1981, p. 24.

¹⁸ Sobre el papel de Benito Jerónimo Feijóo en el pensamiento renovador español, véase el capítulo 1 de este estudio.

un indio y una española, o de un español y una india (18).

Puede decirse que al combinarse la ideología con el deseo de mantener el *statu quo* con un mínimo de cambios, surge el fenómeno del tradicionalismo o conservadurismo en su sentido más lato. Más de un autor ha citado al conde de Metternich al efecto de que *la stabilité n'est pas l'immobilité*.¹⁹ En este sentido Mayer, asienta que

en tiempos normales los conservadores pueden darse el lujo de ser enteramente prácticos y empíricos en defensa del orden establecido, mientras que exigen crédito especial por ser antidoctrinarios y por encima de la política partidista. En los tiempos de crisis, sin embargo, la lógica de su situación los obliga a apoyar, condonar o unirse a aquellos que abogan por una profilaxis antirrevolucionaria que es a la vez ideológica y agresiva (55).

En las ideas de este autor, si bien se puede distinguir entre conservadores ideológicos —propensos a la reacción y la contrarrevolución— y conservadores pragmáticos, en tiempos de crisis suele darse el intento de fusión entre estas diversas corrientes. Dada la complejidad de la materia, aumentada por la variedad de los escenarios concretos, es de lamentar la relativa escasez de estudios sobre esta temática (35, 86). Reconoce, por cierto, que una vez que en alguna parte se haya dado un cambio revolucionario, "[l]a simple existencia de un modelo es suficiente para estimular a los actores políticos a ubicarse en relación a él mediante la imitación negativa, mediatizada, o positiva" (84).

En México hasta ahora el esfuerzo más impresionante en el estudio del conservadurismo ha sido el emprendido por Gastón García Cantú.²⁰ Sin embargo, en una nota aclaratoria que

¹⁹ Arno J. Mayer, *Dynamics of Counterrevolution in Europe, 1870-1956, an Analytical Framework*, Nueva York, Harper Torchbooks, 1971, p. 54.

²⁰ Véase *El pensamiento de la reacción mexicana, historia documental 1810-1962*, México, Empresas Editoriales, 1965.

precede el texto de su libro, García Cantú confiesa: "estoy lejos de haber cumplido mi propósito. Es, tan sólo, una tentativa". Si se da crédito a la idea de que existió oposición al cambio liberal en el México decimonónico, parecería apropiado emprender una nueva tentativa. Para el efecto, podría parecer sumamente adecuado acercarse a la corporación que más se ha tachado de abanderar, ya sea la reacción, el tradicionalismo, el conservadurismo, o la contrarrevolución del México de aquel tiempo. El absolutismo borbónico contuvo un buen nivel de anticlericalismo y secularización del poder político. El liberalismo desarrolló las mismas tendencias con mayor arrojo. Así las cosas, sería natural que una institución bajo un asedio parcial primero, y cabal después, se entregara a intentos de frenar los cambios que la amenazaban. Empero, es imprescindible, retornando a lo dicho por Charles Hale, no presuponer lo que la investigación del fenómeno histórico pretende hallar y revelar. O para ponerlo en palabras de un teórico: "no hay un sujeto constituido al margen del proceso [histórico]".²¹

Si, como repetidamente se ha argumentado, la Iglesia mexicana estuvo en el centro de un esfuerzo por contener un cambio histórico que elevara el Estado secular y las metas terrenales del hombre a una nueva relevancia; si la Iglesia mexicana se opuso a que predominara una visión más plural y más atomizada de la sociedad civil y su relación con el Estado nacional, esto es precisamente lo que hay que demostrar dentro de la visión más amplia posible del desarrollo de las fuerzas históricas del periodo bajo estudio.²² La Iglesia, por más que representara una organización clave en la sociedad mexicana, y por más que tuviera cierta tradición ideológica acumulada, tiene que concebirse dentro de las coordenadas de un lugar y un tiempo específicos, si el análisis de su acción va a resultar his-

²¹ Carlos Pereyra, *Configuraciones: teoría e historia*, México, Edicol, 1979, p. 59. Véase del mismo autor *El sujeto de la historia*, Madrid, Alianza Editorial, 1984.

²² Wilfrid Hardy Calcott, *Church and State in Mexico 1822-1857*, Nueva York, Octagon Books, 1971, originalmente publicado en 1926, es un libro que, a mi juicio, se deja guiar demasiado por preconcepciones liberales sobre la Iglesia en la vida de México.

tórico. Como parte de un todo, se ha de concebir su actividad no sólo con atención a su variedad interna, y su evolución, sino también con referencia al esfuerzo de tender puentes de unión con elementos sociales que no tuvieran necesariamente los mismos intereses que ella. Bien lo ha dicho un estudioso:

Acción hegemónica sería aquella constelación de prácticas políticas y culturales desplegada por una clase fundamental, a través de la cual logra articular bajo su dirección a otros grupos sociales mediante la construcción de una voluntad colectiva que, sacrificándolos parcialmente, traduce sus intereses corporativos en universales. Esto implica un proceso de constitución política de las clases que no puede ser visto fuera de un análisis de las relaciones de fuerza, de la historia de las prácticas sociales expresadas en un nivel organizacional.²³

En el caso mexicano, bien puede alegarse que la estructura del "bloque histórico" concreto del cual formara parte la Iglesia, aún está por determinarse con empírica certitud. En la medida en que se ha criticado las estructuras de conjunto de la sociedad mexicana y latinoamericana de la época colonial, se ha desbaratado la posibilidad de una resolución fácil de esta incógnita. Si bien esto resulta desconcertante, es posible que nos empuje a acercarnos más íntimamente a las características particulares de las estructuras históricas concretas de la sociedad mexicana.²⁴ El resultado puede ser muy positivo para la historiografía.

Karl Mannheim escribió hace tiempo:

[El investigador moderno] ya no se inclinará a suscitar la pregunta de cuál de los partidos contendientes tiene la verdad de su parte, sino que dirigirá su aten-

²³ Juan Carlos Portantiero, *Los usos de Gramsci*, México, Folios, 1981, p. 151. Véase también Hugues Portelli, *Gramsci y el bloque histórico*, México, Siglo XXI, 1973.

²⁴ Véase Carlos Sempat Assadourian et al., *Modos de producción en América Latina*, México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1973.

ción a descubrir la verdad aproximada cuando emerge del desarrollo histórico a partir de un complejo proceso social. El investigador moderno puede responder, si se le acusa de evadir el problema de establecer la verdad, que el acercamiento indirecto a la verdad a través de la historia social será al final más fructífero que un ataque lógico directo. Aunque no descubra la verdad misma [el investigador] descubrirá el ambiente cultural y muchas "circunstancias" hasta ahora desconocidas que son pertinentes al descubrimiento de la verdad. De hecho, si creemos que ya poseemos la verdad, perderemos el interés en obtener las mismas percepciones íntimas que pudieran conducirnos a una comprensión aproximada de la situación. Es precisamente nuestra incertidumbre que nos acerca mucho más a la realidad de lo que fuera posible en periodos anteriores que tuvieron fe en lo absoluto (84).

El estudio de la historia intelectual puede y debe llevarse a cabo mediante un proceso que permita ver en la secuencia y coexistencia de los fenómenos más que sólo relaciones accidentales, y procurará descubrir en la totalidad del complejo histórico el papel, la relevancia y el significado de cada uno de sus elementos constitutivos (93).²⁵

²⁵ *Ideology and Utopia, An Introduction to the Sociology of Knowledge*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1985. Fue publicado originalmente en 1936.

Nota del autor

La folletería y los periódicos en que se basó este estudio utilizaron una ortografía, y en algún grado una puntuación, anteriores a la estandarización actual. Como la variedad afectaba la posibilidad de comprensión, y distraía de las ideas y las actitudes que se comunicaban, se optó por estandarizar la ortografía a las normas actuales. El cambio más notable en la puntuación ha sido la sustitución de los ubicuos dos puntos de aquella época por el punto y coma más usuales en la actualidad. Ortográficamente se han puesto los acentos que faltaban, quitando los que sobraban, y atendido a que las *v* y *b*, las *s* y *c* de hoy, por ejemplo, sean las que aparecen en los pasajes citados de la documentación. Adicionalmente, en relación con las fuentes secundarias, es de notar que en los casos en que un libro o artículo es citado directamente en lengua extranjera, la traducción ha sido del autor de este estudio.

CAPÍTULO

1

Algunos parámetros para el estudio de la ideología clerical en Guadalajara

El panorama general: la ideología
clerical en una época de cambios

La ideología clerical fue una variante importante en el complejo tránsito cultural que México experimentó en la segunda mitad del siglo XVIII y primera mitad del siglo XIX. En este estudio se pretende ubicarla adecuadamente en relación con la renovación social, económica y política que plantearon tanto el absolutismo ilustrado del tardío régimen colonial, como el nuevo Estado independiente nacido en 1821. El primer paso al respecto será fijar los parámetros generales a los cuales se hace referencia.

El periodo analizado se caracterizó por sus profundos cambios, por la transformación o reconstitución de las directrices mayores de la sociedad. Por eso, la ideología clerical se ha de concebir forzosamente en relación a los cambios gestados dentro de la hegemonía ideológica. ¿Cuáles fueron los nuevos intereses que se expresaron más efectivamente en el plano ideológico? ¿En qué medida hubo alteración de los patrones ideológicos heredados, y qué espacio hubo para el reacomodo ideológico de intereses subordinados a las nuevas expresiones ideológicas?¹

¹ Esta temática ha sido explorada en el caso de Europa, a través de un largo periodo histórico, por Antonio Gramsci. Hugues Portelli, en *Gramsci y la cuestión reli-*

El *statu quo* preborbónico asentaba la unión del poder secular y el poder religioso como fundamento social. El delicado equilibrio de estas fuerzas se daba en torno al ejercicio efectivo del patronato real. La Iglesia resguardaba su autonomía en materia de fe; el Estado asumía autoridad al orientar los nombramientos eclesiásticos idóneos. El Estado católico apoyaba su legitimidad en el amparo que le brindaba a la Iglesia; ésta se aproximaba a la calidad de cogobernante, velando por el Estado de múltiples maneras mientras estuviera encargada directamente de la ortodoxia dogmática y moral de la sociedad. La relación del Estado y la Iglesia se simbolizaba adecuadamente en la repetida expresión de la unión del "trono y altar".²

A partir de las reformas borbónicas del siglo XVIII, la sociedad hispanoamericana sufrió una creciente secularización en las premisas y normas de su conducta colectiva. Una España considerada "decadente" dentro y fuera de la península ibérica respondió a su desplazamiento internacional con un programa cada vez más ambicioso y sistemático de cambios y transformaciones. La burguesía, largamente subalterna en la estructuración del poder imperial, pasó a ser un elemento social apreciado y protegido. El poder de las potencias extranjeras se asoció con sus potentes burguesías y sus eficientes sistemas de producción y distribución. Con el fin de equipararse con ellas, la España absolutista se dispuso a alterar la composición interna del poder imperial, detonando —entre otras cosas— un proceso de secularización institucional y valorati-

giosa, una sociología marxista de la religión, Barcelona, Laia, 1977, ha realizado una sinopsis del pensamiento de Gramsci a este respecto. Se ha basado primordialmente, para el efecto, en *Los cuadernos de la cárcel*.

² Además del apoyo mutuo que se daban tanto la Iglesia como el Estado, aquélla solía ocuparse de importantes servicios sociales —educación, hospitales, caridad—, clérigos individuales asumían ocasionalmente cargos políticos. Pero, más allá de esto, las interrelaciones entre el Estado y la Iglesia permeaban toda la estructura sociopolítica, económica y cultural del poder. Competentes resúmenes de esta dinámica se ofrecen en Charles Haring, *The Spanish Empire in America* (Nueva York, Harbinger Books, 1963), pp. 166-193; Charles Gibson, *Spain in American* (Nueva York, Harper Torchbooks, 1967) y Mario Góngora, *Studies in the Colonial History of Spanish America* (Londres, Cambridge University Press, 1975), pp. 33-126. Algunas extensiones de estas relaciones hacia los ámbitos sociales urba-

va en el seno de la sociedad.³ Al obtenerse la independencia en 1821, la composición ideológica de la sociedad mexicana —ya sujeta a este proceso— se sometió a un escrutinio intensificado y abierto, de inaudita envergadura y franqueza, con motivo de la declaración de la soberanía popular. La desestructuración y reestructuración ideológica del Estado, del poder estatal en su sentido más lato, se asoció con un periodo de críticas singulares que plantearon transformaciones radicales.⁴

En la óptica que aquí se adopta, es necesario ver el quehacer ideológico de este periodo (fines del siglo XVIII y primera mitad del siglo XIX) como parte del acoplamiento complejo del mundo hispánico con el occidente noreuropeo más "avanzado". La tónica era de superación de la "decadencia" y fomento de recursos vírgenes o descuidados. No menos importante era lo nuevo e inaudito de que una creciente parte de los laicos dentro y fuera del gobierno se formularan preguntas y se otorgaran respuestas en torno a la composición orgánica de la sociedad.⁵ No se trataba sólo de planteamientos técnicos o de detalle, sino de un amplio y profundo escrutinio a partir de los males que le achacaban y debilitaban a la sociedad en comparación con el enemigo extranjero. El debilitamiento del imperio habsburgués había puesto un premio en la crítica de sus fallas. El México independiente heredaría la

no y rural se tratan en Paul Ganster, "Churchmen", en Louisa Schell Hoberman y Susan Midgen Socolow (coords.), *Cities and Society in Colonial Latin America* (Albuquerque, University of New Mexico Press, 1986), pp. 137-163, y Rosa Camelo, "El cura y el alcalde mayor", en Woodrow Borah (coord.), *El gobierno provincial en la Nueva España 1570-1787* (México, UNAM, 1985), pp. 149-165. Se ofrece un horizonte complementario en A.J. Bauer (coord.), *La Iglesia en la economía de América Latina, siglos XVI al XIX* (México, INAH, 1986).

³ Para seguir esta dinámica, consúltense, J.H. Elliot, *Imperial Spain, 1469-1716* (Harmondsworth, Inglaterra, Pelican Books, 1970); Stanley y Bárbara Stein, *La herencia colonial de América Latina* (México, Siglo XXI, 1971); Richard Herr, *The Eighteenth Century Revolution in Spain* (Princeton, Princeton University Press, 1969); Jean Sarrailh, *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII* (Madrid, FCE, 1974).

⁴ Véase más adelante el capítulo 5.

⁵ Se atribuye gran importancia a este nuevo arrojo de la opinión laica para la formación ideológica de la burguesía francesa en Bernhard Groethuyzen, *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*, México, FCE, 1981.

crisis de recomposición del poder estatal del tardío imperio español.

La monarquía borbónica había cosechado y encauzado un creciente malestar. Clérigos y estadistas, en primera instancia, desde Feijóo hasta Campomanes, habían cuestionado todo. Se planteaba con variados matices que el futuro del mundo hispánico se debía desenganchar significativamente de su pasado, o sólo repetiría las desgracias de éste, lo cual sería intolerable. El resultado de este cuestionamiento, popularizándose y perpetuándose hacia el siglo XIX mexicano, como producto de la controversia prevaleciente, fue la quiebra de cualquier tradicionalismo cómodo y triunfante, como el que hubiese podido caracterizar a la España y la Hispanoamérica boyantes y ufanas del Renacimiento.⁶ La debilidad estatal de España se veía basada en la naturaleza de la sociedad y sus prácticas económicas y culturales. Por ende, la integración de la sociedad se problematizaba irremediabilmente. En este horizonte, dar prioridad al papel de la burguesía, secularizar al Estado, remover las corporaciones a favor de un estatus ciudadano único, consolidar órganos de representación popular, y fomentar una educación práctica y general, se postularon como tareas para la superación social desde el siglo XVIII. Su figuración en el México independiente es la secuela lógica si bien conflictiva de la crisis del imperio español.⁷

La Iglesia estuvo al centro del debate como parte actuante y como parte discutida. Su papel en la dialéctica del cambio entre la sociedad y el Estado no debe subestimarse. Se trataba de una crisis de suposiciones en torno de la vida social del hombre, una crisis ideocultural que penetraba hasta los cimientos del edificio social y su posible organización es-

⁶ Aubrey F.G. Bell, *El Renacimiento español*, Zaragoza Ebro, 1944; José Miranda, *Las ideas y las instituciones políticas mexicanas*, México, UNAM, 1978.

⁷ Una idea de la amplitud y sinceridad de las ideas reformistas españolas puede forjarse consultando a Benito Jerónimo Feijóo, *Teatro crítico universal*, 3 vols., Madrid, Espasa-Calpe, 1975. Marcelo Bitar Letayf, en *Los economistas españoles del siglo XVIII y sus ideas sobre el comercio con las Indias*, México, IMCE, 1975, se concentra en la renovación de las ideas económicas mediante la crítica comparativa entre las prácticas económicas españolas y las de algunos países extranjeros.

tatal. ¿La actuación social del hombre debía regirse por la razón y el libre albedrío inspirado en el interés propio, o debía supeditarse a una noción de colectividad que efectivamente trascendiera la experiencia individual o de grupo? En este último caso, era conveniente que hubiera un cuerpo especial encargado de propalar la visión de una vida colectiva y de fijar y vigilar los comportamientos socialmente aceptables. La religión, resguardada por una celosa jerarquía, había sido la tradicional respuesta occidental a esta problemática. Obviaba muchos problemas en torno de la relación entre la sociedad y el Estado. Como lo afirmara un pensador inglés todavía a fines del siglo XVIII: "El que adora a Dios en espíritu y en verdad amará al gobierno y las leyes que lo protegen sin preguntar por quien se administren."⁸ En esta óptica, las leyes que rigen la vida colectiva reflejan y protegen a ésta, y no puede haber imposición de intereses particulares, que antes son discutidos y subsumidos por un gobierno-árbitro en el todo pretendidamente armónico de la sociedad. La vertiente hispánica de esta visión se daba en la sociedad de cuerpos y estamentos, dentro de un supuesto todo orgánico, que también era regido por sus leyes y costumbres aceptadas, bajo la monarquía absolutista.⁹

Orientar la sociedad del mundo hispánico de los siglos XVIII y XIX a un franco abordaje de la vida material —paso que fuera orquestado a favor de la burguesía más que conducido por ella misma—, conllevaba un recambio fundamental de premisas y normas de comportamiento en el seno de la sociedad.¹⁰ Por supuesto, esto afectaba asimismo la visión que se podía tener del Estado en relación con la vida material. Ésta no sería ya vista como un tránsito hacia un fin ultraterreno, sino como

⁸ Arthur Young, "An Enquiry into the state of the Public Mind among the Lower Classes (1798)", en Christopher Hill, *Reformation to Industrial Revolution*, Harmondsworth, Inglaterra, Pelican Books, 1969, p. 275.

⁹ He tratado esta temática para el periodo anterior al siglo XVIII en *España y Nueva España ante la crisis de la modernidad*, México, FCE, 1983.

¹⁰ Véanse Herr, *op. cit.*; Sarrailh, *op. cit.*, y Margarita Urías et. al., *Formación y desarrollo de la burguesía en México. Siglo XIX, México, Siglo XXI, 1978*, se enfatiza el carácter dirigido del cambio y la poca participación directa de la burguesía productora en la elaboración de las directrices políticas del gobierno.

una finalidad en sí. En vez de representar y ajustar un todo orgánico compuesto de cuerpos y estamentos, el Estado habría de traducirse en el instrumento de recomposición de la sociedad. Al variar el código legal y moral de la sociedad, el Estado habría de terminar representando los intereses de un conjunto de individuos-ciudadanos. La conservación del conjunto orgánico cedería al fomento de los intereses particulares como la pauta supuesta de la conducta estatal.¹¹

Se ha presupuesto demasiadas veces una necia oposición de la ideología clerical ante esta coyuntura. Mas la supervivencia de la misma parece desafiar tal interpretación. En cambio, los documentos analizados para este periodo en el presente estudio no sugieren ninguna estrechez mojonera, ningún repliegue de la ideología clerical ni emotiva ni intelectualmente como *respuesta general* de la Iglesia surgida ante los aires de cambio. Es de primera importancia asentar, además, que aún prevalecían normas y un marco de legalidad durante todo el periodo estudiado —y hasta 1856— que perpetuaban la mancuerna del Estado y la Iglesia. El discurso clerical tenía la ventaja de poder presuponer la sobrevivencia del marco legal que le era favorable. Mientras la Iglesia no bregara por una reacción generalizada, el orden establecido le conservaba un espacio privilegiado en el seno de la sociedad, pese al auge creciente de la ideología propensa al cambio social y a la constitución de una ciudadanía única, anticorporativa. Podía emplear este espacio privilegiado para influir en los cambios, moderarlos y a veces hasta para eliminarlos.¹²

¹¹ Para Charles Hale, en *El liberalismo mexicano en la época de Mora, 1821-1853*, México, Siglo XXI, 1972, pp. 152-163, la dinámica a que nos referimos podría reseñarse así: "El liberalismo político mexicano, tanto en sus fases constitucionalistas como en las anticorporativas, contenía un conjunto de supuestos fundamentales acerca de la sociedad. Estos supuestos provenían del utilitarismo, que en lo esencial fue una teoría de la moral y de la naturaleza humana, que caracterizó a la filosofía de la Ilustración en Europa, y que fue desarrollada sistemáticamente como doctrina por Jeremy Bentham, entre 1780 y 1815." Pero subraya que el Estado, a partir de una administración central eficaz, velaría por la utilidad general.

¹² Pablo González Casanova, *El misonismo y la modernidad cristiana en el siglo XVIII*, México, El Colegio de México, 1948, ha estudiado las adaptaciones hechas por el pensamiento católico mexicano a las ideas nuevas antes de la Independencia, pero suponía entonces que dejaron de hacerse luego de ella. Jesús Reyes Heróles,

Las presiones regionales como condicionante ideológico

Guadalajara, como centro de una región emergente pero periférica a México no podía en el periodo estudiado, ser sospechosa de guardar simples anhelos de perpetuar las estructuras culturales y sociales del pasado. El bienestar de ella y de su región dependía de los logros del presente y del futuro. El pasado podía ser punto de partida, jamás una meta cerrada a las innovaciones. De ahí la vigencia de plantear el papel del tradicionalismo en la vida de México a partir de una región en abierto proceso de transformación y consolidación. La ideología clerical, identificada por lo general con el tradicionalismo, debía representar un punto de tensión especial a este respecto. El tradicionalismo, en este sentido, no sólo estaba identificado con la perpetuación de la mancuerna entre el Estado y la Iglesia, sino con la visión de la sociedad como un todo orgánico y armonioso protegido en su estructura y jerarquía por los valores culturales heredados. El énfasis en los temas religiosos ultraterrenos y los valores eternos, más que en el comportamiento social inmediato y en la persecución del "progreso", era característico del tradicionalismo.¹³

Guadalajara era una región de definición más bien reciente, donde las reformas borbónicas se habían acoplado a un dinamismo económico notable. Es probable que el espíritu anticorporativo de las reformas haya beneficiado más que perjudicado a la región. El ataque a los intereses del consula-

en *El liberalismo mexicano*, 3 vols., México, FCE, 1974, p. 113, admitía que las clases privilegiadas de México, incluso el alto clero, "no disponían ni de las ideas ni de una muralla de intereses coordinados y compactos" que detuvieran el avance de las ideas liberales. Pero concibió que lo intentaron cerradamente a pesar de todo. Francisco Morales, sin embargo, en su *Clero y política en México (1767-1834)*. Algunas ideas sobre la autoridad, la independencia y la reforma eclesiástica, México, SEP, 1975, prolongó sugestivamente los parámetros de su estudio, para abarcar el periodo borbónico y la primera república mexicana. Una mayor amplitud de los límites tanto conceptuales como temporales es la que parece ofrecer las mejores posibilidades para el análisis.

¹³ Se brindará una amplia evidencia de esta pugna entre ambas orientaciones: la tradicional y la innovadora, a lo largo de este trabajo.

do de comercio de la ciudad de México repercutió en favor del comercio de Guadalajara. No había una sólida tradición gremial en Guadalajara y sus manufacturas se aceleraron alrededor de 1770 sin un forzoso recurso a esa modalidad corporativa.¹⁴

Lejos del Atlántico y del peligro inglés, y por tanto un centro menos vulnerable del imperio español, Guadalajara parece haber sufrido relativamente poco el componente de desconfianza anticriollista de las reformas borbónicas. Los criollos habían logrado una participación política en la audiencia de Guadalajara muy por encima de lo acostumbrado en la audiencia de la capital del virreinato. A pesar de que su participación disminuyera en esta época, descolló una notable mancuerna socioeconómica entre españoles y criollos que ha sido estudiado en un libro reciente. Las energías regionales se veían promovidas por las transformaciones y no sufrían el debilitamiento que representara una fuerte división entre criollos y españoles. Si se iba a premiar más que antes el espíritu empresarial, esto era un buen signo para la región.¹⁵

La corporación tradicional de más sólido arraigo en Guadalajara era la Iglesia. En esta institución, a fines de la época

¹⁴ Sobre el comercio y las manufacturas de Guadalajara y su región en este período, véanse José Ramírez Flores, "El Real Consulado de Guadalajara, notas históricas", en R. Smith et al., *Los consulados de comerciantes en Nueva España*, México, IMCE, 1976. Rubén Villaseñor Bordes, *El mercantil consulado de Guadalajara*, Guadalajara, 1970. José Fernando Abascal y Sousa, "Provincia de Guadalajara. Estado que demuestra los frutos y los efectos de agricultura, industria y comercio... en el año de 1803...", en Enrique Florescano e Isabel Gil Sánchez (coord.), *Descripciones económicas regionales de Nueva España. Provincias del Centro, Sureste y Sur, 1766-1827*, México, INAH, 1976. Brian Hamnett, *Roots of Insurgency, Mexican Regions, 1750-1824*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, brinda información adicional sobre los gremios en Guadalajara y la organización del comercio.

¹⁵ El libro aludido es de Richard Lindley, *Haciendas and Economic Development: Guadalajara, Mexico, at Independence*, Austin, The University of Texas Press, 1983. Véanse también M.A. Burkholder y D.S. Chandler, "Creole Appointments and the Sale of Audiencia Positions in the Spanish Empire under the Early Bourbons, 1701-1750", en *Journal of Latin American Studies*, IV, núm. 2 (noviembre de 1972), pp. 187-206 y, de los mismos autores, *De la impotencia a la autoridad. La corona española en América 1687-1808*, México, FCE, 1984. El arrojío comercial de los españoles en la zona pudo provocar algunas fricciones con intereses afectados, según Hamnett, en *Roots of Insurgency...*, pero es probable que esto no haya alterado la naturaleza de la alianza en la cúspide de la sociedad.

colonial, se asociaban españoles y criollos de manera común. Sus destacadas personalidades dieron indistintamente la más cálida bienvenida a la implantación de las reformas borbónicas en Guadalajara, *explícitamente* por lo que prometían en términos de desarrollo regional. De esta manera, Guadalajara se constituyó en una zona de América singularmente favorecida en vísperas de la independencia. Es una región en la que el apoyo institucional más recio del antiguo orden —la Iglesia— pretendía identificarse con las fuerzas del cambio. Esto se presentaba en la época del absolutismo borbónico y, aunque sufrió un mayor desequilibrio a partir de 1810, continuaría después. La Iglesia no abandonó sus intentos de acoplamiento al cambio social, aun a partir de la Independencia y la proclamación de la soberanía popular como fundamento político del país.¹⁶

La forja de la región

Originalmente, así como la audiencia de Guadalajara se había creado formalmente subordinada al virrey de la capital, la economía regional se había supeditado a los vaivenes del centro hegemónico de México. La Nueva Galicia había nacido como una zona dependiente, política y económicamente, de las fuerzas prepotentes de la ciudad de México, las cuales le surtían de órdenes en lo político y de bienes en lo económico, y absorbían y distribuían su principal excedente —diversos tipos de ganado (reses, mulas y caballos)— en sentido inverso.¹⁷

¹⁶ Véanse del capítulo 2 en adelante.

¹⁷ Sobre los temas tratados en esta sección, véanse Jean Pierre Berthe, "Introducción a la historia de Guadalajara y su región", en *Regiones y ciudades en América Latina*, México, SEP, 1973; Hélène Riviére D'Arc, *Guadalajara y su región*, México, SEP, 1973; Eric Van Young, *Hacienda and Market in Eighteenth-Century Mexico: The Rural Economy of the Guadalajara Region, 1675-1820*, Berkeley, University of California Press, 1981; "Urban Markets..." en *Hispanic American Historical Review*, LIV, núm. 4, noviembre de 1979, y "Conflict and Solidarity in Indian Village Life: The Guadalajara Region in the Late Colonial Period", en *Hispanic American Historical Review*, LXIV, núm. 1, 1984; Ramón María Serrera Contreras, "La región de Guadalajara en el virreinato de la Nueva España (1760-1805): estudio de la actividad ganadera", tesis doctoral, Universidad de Sevilla, 1975; William Taylor,

Durante los siglos XVI y XVII, la región de Guadalajara no había tenido posibilidad alguna de anteponer un espacio económico propio o cuasiautónomo al gran espacio interno del virreinato que regía el consulado de México, formado en 1592. Es cuestionable inclusive si se puede hablar orgánicamente de una región, ya que las fuerzas centrífugas tendían a arrancar de Guadalajara la hegemonía a la cual debían aspirar.

Por contraste, sin embargo, la tónica del siglo XVIII resultó condicionada por la creciente consolidación de un mercado regional interno basado en la expansiva población de la capital de Guadalajara. Entre 1700 y 1800 estos habitantes ciudadanos se sextuplicarían, llegando a 28 000 en 1793, 35 000 en 1803 y 40 000 en 1821. Guadalajara llegaría a disputar el tercer lugar entre las ciudades del virreinato, y la población de su intendencia respaldaba esta pretensión. Surgieron procesos muy significativos, particularmente en los 50 años anteriores a la Independencia. Los datos disponibles no lo permiten aseverar con plena seguridad, pero parece que la intendencia de Guadalajara llegó a ocupar el primer lugar, o lo seguía de cerca, en cuanto al ritmo de desarrollo económico. La cría extensiva de ganado vacuno se arraigó en la costa, mientras que el oriente del territorio consolidó su especialización en la cría de caballos y mulas. En una amplia zona inmediata a Guadalajara se gestó la transición hacia la agricultura intensiva en función de los crecientes requerimientos de la ciudad.

Toda la sociedad conoció una profunda mudanza en medio de tantos cambios. Las disputas entre pueblo y pueblo, y pueblo y hacienda por los linderos se volvieron comunes al movilizarse los recursos productivos. El crecimiento demográfico de la zona rebasó las posibilidades de absorción laboral que ofrecía este crecimiento agropecuario, y la población rural excedente afrontó una situación difícil al escasear tierras disponibles. Los campesinos padecieron una distribución

"Sacarse de pobre, el bandolerismo en la Nueva Galicia 1794-1821", en *Revista Jalisco*, II, núm. 1-2, 1981; "Indian Pueblos of Central Jalisco on the Eve of Independence", en Richard L. Garner y William Taylor (coords.), *Iberian Colonies, New World Societies: Essays in Memory of Charles Gibson*, 1986, pp. 161-163;

más inequitativa de los recursos naturales dentro de sus mismas comunidades. Las dificultades sociales contribuyeron a que aumentara la producción artesanal, actividad compensatoria en esta crítica coyuntura socioeconómica. Avanzaron, asimismo, el crimen, el bandidaje y el vagabundeo, indicios claros de un panorama sociológico poco halagüeño. Amenazada su subsistencia, más campesinos se alquilaron temporalmente para las faenas de las haciendas. Éstas, mientras tanto, consolidaban su control sobre el suministro de alimentos a la ciudad. Mediante nuevas inversiones y la expansión de las áreas cultivadas directamente por sus propietarios, fueron marginados los aparceros.

Sin embargo, mientras los sectores más desamparados de la sociedad vivían momentos difíciles, los empresarios vieron mejorada su suerte. La actividad de las haciendas se estabilizó al fortalecerse éstas económicamente sobre la base del cercano mercado citadino. Los grupos comerciales, que proporcionaban avío a la actividad agrícola y a la distribución local de bienes, prosperaban. Asimismo, su estrella política brillaba más al acentuarse su presencia en el gobierno municipal de Guadalajara y al lograrse el establecimiento de su consulado en 1795. Fue favorable para sus intereses que en 1796, el puerto de San Blas se habilitara para el comercio internacional y dejara de ser un simple trampolín para el abastecimiento de California y Sonora. La minería de la intendencia —ya en franca declinación— no dejó a pesar de todo de contribuir a forjar algunas grandes fortunas. Los pujantes centros mineros extrarregionales, siguieron ejerciendo un fuerte impulso para la producción local de ganado y algunas producciones manufactureras e inclusive alimentos, todo lo cual redundaba a favor de los intereses comerciales.

Ideología y sociedad

Las reacciones ideológicas de esta sociedad cambiante eran múltiples en Guadalajara. La vida citadina requirió de una reglamentación en lo económico y político que era cualitativamente diferente a la de las épocas anteriores. Asimismo, se

fomentó la cultura regional al fundarse una universidad, una imprenta y un teatro a fines del siglo XVIII. Los problemas de la población excedente y del hacinamiento urbano se atendieron con la creación de un hospicio y un hospital nuevo y con la construcción de viviendas bajo los auspicios del obispo. En 1812 se construyó una casa de moneda para agilizar el comercio y en 1821 se creó una sociedad patriótica para contribuir al "progreso". Hubo intentos de promoción industrial con base en capitales asociados e invenciones técnicas, aun antes de la Independencia, y las autoridades civiles y eclesiásticas veían con buenos ojos la proliferación de las manufacturas, las cuales se asociaban con el trabajo útil y la oferta de empleos. Los intentos manufactureros reaparecerían en el periodo independiente.¹⁸

La Iglesia aún representaba un conducto clave en la continuidad ideológica de la sociedad mexicana de aquella época. El pensamiento crítico de los "clérigos prominentes" en la sociedad de Guadalajara no sólo representaba los intereses de un grupo privilegiado.¹⁹ El clero se identificaba con los grupos responsables de las transformaciones en el seno de la sociedad, con el propósito de influir en los cambios políticos, económicos y sociales. Podría decirse que, según esta óptica, el trance por el cual pasaba la Iglesia de Guadalajara entre 1790 y 1853 significaba la crisis de su hegemonía dentro de un mundo en cambio. El discurso clerical, eminentemente social en todo momento, se transformó bajo los efectos de un signo ideológico finalmente claro. Su meta era trascender la acelerada fragmentación de la sociedad —producto tanto del crecimiento económico como de la más acentuada presencia de críticos laicos de la cosa pública— mediante la reafirmación de una visión orgánica del orden social como único e indiviso. En este orden, el clero mantendría un papel de importancia vital.

¹⁸ Estos aspectos se tratan en las fuentes de la nota anterior, así como en Luis Páez Brotchie, *Guadalajara, Jalisco, México, su crecimiento, división y nomenclatura durante la época colonial 1542-1821*, Guadalajara, 1951.

¹⁹ Sobre el concepto de "clérigos prominentes", véase más adelante en este capítulo, la nota 37.

Tal reformulación apuntaba a una verdadera proeza; no podría ser un logro automático. Tenía que responder a la creciente complejidad de una región en crecimiento y consolidación que, por este mismo motivo, conocía procesos de descomposición social.

Ideologías seculares, notablemente de inspiración extranjera, se presentaron como retos importantes en la lucha por la hegemonía social. No debe extrañar, en consecuencia, que en medio de aquellas reformulaciones ideológicas internas que llevaban a cabo los miembros del clero se abrieran escisiones importantes dentro de la misma jerarquía eclesiástica. La falta de una respuesta homogénea de parte del clero a la crisis se volvió más grave y discernible mientras más imprescindible se volvía reencauzar el entorno sociopolítico. Vale la pena subrayar que como el absolutismo real había promovido el cambio, primero, para luego perder el control de él frente a las fuerzas políticas y económicas de México, la Iglesia jamás tuvo la oportunidad de oponer una alternativa clara o total al cambio que se daba.

Desde principios de la última década del siglo XVIII la jerarquía eclesiástica de Guadalajara participó de lleno en el empuje regionalista que respaldaba y reflejaba la reestructuración socioeconómica de la zona. Dio sólido apoyo a la creación de la universidad local y la formación de un consulado de comercio. El alto clero estrenaba un lenguaje nuevo acá y allá, haciendo alusión a los derechos naturales y la sociedad civil basada en el derecho de propiedad. No rehusaba hablar de abusos clericales y de la superstición como contrarios a la verdadera religión. En esta época, sin embargo, asomaban sus recelos ante los impulsos favorables a una reestructuración más moderna y cívicamente servicial de la Iglesia que emanaban de los círculos reales, y no directamente del clero mismo. Los clérigos ilustrados de los noventa estaban dispuestos, no obstante, a sobrellevar estos bemoles propios de la puesta al día de su patria. La modernización fue identificada con una prosperidad necesaria tanto para la Iglesia como para la sociedad. Además, el cristianismo se propagaría en nuevos territorios y se daría una importante reformulación, o actualización, de las relaciones entre lo temporal y lo espiritual, en-

tre la ciencia y la teología. Todo esto se contemplaba como un bien apreciable.²⁰

La Iglesia en este periodo estaba aún segura de sí misma dentro del contexto de la vida social y sus expresiones ideológicas. El tenor de su discurso fue optimista y francamente afirmativo. Mediaba entre gobernante y gobernados con la confianza de ser escuchada. Acorde con el tono regalista del Concordato de 1753 y el IV Concilio Mexicano de 1771, la Iglesia se concebía obviamente como participante en un importante cambio de rumbo para el imperio y para su región.²¹ La prosperidad y la mayor competitividad eran fundamentales para todo el imperio español: el rey, la Iglesia y el pueblo. Los nuevos hombres de negocios, la afirmación de los intereses regionales y el nuevo saber, eran aliados en la superación religiosa e imperial. Se contemplaba la complementariedad más que el antagonismo.

Ostensiblemente, en el periodo posterior a 1810 el discurso ideológico del clero prominente de Guadalajara denotó un sensible cambio ante el espíritu de progreso de su época. Desde luego, el contexto sociopolítico ya había variado para ese entonces. La introducción de las reformas borbónicas a la intendencia en esos 20 años había fomentado no sólo una mayor prosperidad económica, como ya se ha mencionado, sino que había intensificado los valores del materialismo y de pretensión científica en la vida social de la gente de bien. Por otra parte, se habían acentuado ciertos antagonismos sociales a los que se ha aludido ya. La jerarquía eclesiástica, que se había renovado a mediados de los noventa tras la muerte del obispo Alcalde y de su sucesor inmediato, sacaba a la luz cuestiones nuevas, o viejas dudas antes más guardadas, frente

²⁰ Véase el capítulo 2.

²¹ Vicente Rodríguez Casado, "Iglesia y Estado en el reinado de Carlos III", en *Estudios Americanos*, I, núm. 1, septiembre de 1948, pp. 5-57; William J. Callahan, *Church, Politics and Society in Spain 1750-1874*, Cambridge, Harvard University Press, 1984, p. 3; Herr, *op.cit.*, p. 13 y 34-35; Góngora, *op.cit.*, pp. 194-205; Nancy M. Farriss, *Crown and Clergy in Colonial Mexico 1759-1821, the Crisis of Ecclesiastical Privilege*, Londres, The Athlone Press, 1968; Fernando Pérez Memon, *El episcopado y la Independencia de México (1810-1836)*, México, Editorial Jus, 1977, pp. 15-26; Morales, *op.cit.*, *pássim*.

a las posibilidades del progreso social. La Revolución francesa ya representaba un trasfondo amenazante. La irrupción de Napoleón en la península ibérica en 1808 intensificaría los dilemas del clero de Guadalajara, y la consolidación de la independencia seguiría agravándolos.²²

En todo el periodo bajo estudio, sin embargo, la Iglesia de Guadalajara rehuyó una actitud pasiva ante las mudanzas generadas en el seno de la sociedad. Siempre demostraba cierta capacidad para desarrollar puntos de contacto entre las orientaciones sociales antagónicas. Seguramente esto tenía cierto carácter de necesidad histórica si se quería perpetuar el papel vital del clero como intermediario de las luchas sociales y como cimiento de la coexistencia de los intereses encontrados. La dificultad de lograr esto, claro está, se acrecentó a medida que el absolutismo real sufrió embates y la doctrina de la soberanía popular logró suplantarlo a partir de la Independencia. El periodo comprendido entre 1810 y 1821 constituye en este sentido un parteaguas en el discurso clerical de Guadalajara. La Iglesia de Guadalajara siguió batallando aun mientras quedaba parcialmente acéfala entre 1825 y 1831 —al carecer de obispo— para acoplarse a los cambios que se daban. Primero al deslindar cuidadosamente los terrenos político y religioso, y luego al insistir en el conjunto orgánico que representaba la "nación", la Iglesia se empeñó en demostrar tanto sus títulos de continuidad como la vitalidad de su mensaje para el bienestar social del país.²³

La corporación eclesiástica: de la ideología del acomodo, al cambio histórico concreto

El presente estudio se ocupa del clero como institución eclesiástica, "cuerpo" investido de un poder ideológico que se en-

²² Sobre el trasfondo francés, véanse Pérez Memon, "La Revolución francesa", pp. 26-40; Herr, *op.cit.*, pp. 439-442. En lo concerniente a Guadalajara, véase más adelante el capítulo 3.

²³ Véanse particularmente los capítulos 4, 6 y 7 de este estudio.

treteje inicialmente con el poder monárquico absolutista. Inmerso en la crisis del Estado imperial, se ve implicado en la reestructuración del poder y, en consecuencia, de la viabilidad internacional el imperio español. La intendencia de Guadalajara, que descollaba como una región pujante y nueva se ofrecía como un sitio ideal, en este contexto, para probar el metal reformista del clero. A este factor de raigambre local, se le agregaba otro elemento no menos relevante. En todo este proceso influyó el ejercicio efectivo del patronato real en la promoción de personalidades clericales juzgadas como idóneas, porque los nombramientos para los puestos de la jerarquía clerical implicaban un reconocimiento a la lealtad política. La lucha posindependentista en torno al ejercicio efectivo del patronato sostenida por el naciente Estado mexicano, estaba apuntada a perpetuar esta dinámica.²⁴ El Estado mexicano estaba destinado a perder esta lucha, es cierto, pero la dinámica de aproximaciones entre el clero y las nuevas orientaciones de la sociedad y el Estado no acabarían ni con esa derrota. Más bien persistiría el afán del clero por concertar y reflejar los intereses hegemónicos tanto del regionalismo y nacionalismo, como el conjunto más nítidamente político-ideológico.²⁵

Ahora bien, existen diversos aspectos dentro de lo anterior que no pueden dejarse de lado. El regionalismo en la intendencia de Guadalajara desde un principio tenía posibilidades de rebasar una simple renovación dentro del imperio. Se asociaba con el surgimiento de grupos y de una conciencia de identidad nueva. Si bien esta problemática no iba a chocar frontalmente con el reformismo borbónico antes de 1810, sí lo haría después. De hecho, el regionalismo y su acompañamiento histórico del nacionalismo mexicano acabarían traduciendo el abstracto individualismo liberal en una expresión geográfica y horizontal. Emparentándose paulatinamente con doctrinas como la soberanía popular y la persecución indivi-

²⁴ Michael P. Costeloe, *Church and State in Independent Mexico. A Study of the Patronage Debate 1821-1857*, Londres, Royal Historical Society, 1978.

²⁵ Véase sobre todo el capítulo 9 de este estudio.

dual del interés propio, el regionalismo y el nacionalismo amenazaban disgregar la unidad orgánica de la sociedad mexicana, que hasta entonces era una simple subdivisión de la unidad hispánica imperial. Aun sin que el nuevo mexicano ejerciera efectivamente el patronato, el clero no podía desprenderse de la naturaleza compleja de esta mudanza de la sociedad y se vio obligado a dar una entrevista que fuera más allá de una simple negación de las nuevas tendencias. Sus esfuerzos desde fines del siglo XVIII y hasta 1853 no fueron insignificantes ni intrascendentes para la historia posterior de México. Esperan un estudio detenido.

El liberalismo podía asociarse con cierto desprendimiento valorativo frente al pasado; la ideología clerical, por el contrario, descollaba siempre por su espíritu de orden, disciplina y reverencia hacia el acervo de cosas pasadas. El cambio no se negaba, pero se le hacía pasar más claramente por intermeditaciones.²⁶ El marco de autoridad que se prefería para esta labor de encauzamiento del cambio era el respaldo manifiesto al Estado. Se procuraba que no hubiera cuestionamientos

²⁶ Groethuysen, *op.cit.*, establece el contraste entre desprendimiento o reverencia hacia el pasado en el caso francés. Harold Laski, en *El liberalismo europeo*, México, FCE, 1969, p. 75, asienta que el liberalismo "es en su esencia el punto de vista de una nueva clase que, con autoridad, está convencida de que puede remoldar los destinos del hombre en forma mejor que en el pasado". José Luis Romero, en el prólogo al *Pensamiento conservador (1815-1898)*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1978, ha remarked que en América Latina "el pensamiento político conservador era esencialmente pragmático", p. XIV. Esto dio lugar a que fuera heterogéneo y ambivalente en sus expresiones. Estuvo "arraigado en un nivel preintelectual, impreciso, contradictorio y diverso según los aspectos de la realidad que en cada circunstancia de tiempo y país se suscitaba y llamaba a la polémica. Fue, en el fondo, el más doctrinario que pueda concebirse puesto que, en el fondo, apelaba al orden divino", p. XIX. "Lo que más sutilmente se ocultaba tras la preocupación por el orden era algo que tenía un singular significado: la percepción de que la Independencia había provocado la formación de una nueva sociedad, distinta de la tradicional, de curso imprevisible y, a los ojos de los conservadores, preñada de peligros", pp. XXIII-XXIV. Así, el contradictorio trayecto del pensamiento conservador era tan inevitable, como el fracaso de ideología "principista" ultramontana. "En el mundo de los principios, las divergencias eran profundas, y a veces se presentaron como irreconciliables; pero en el mundo de las realidades sociales y económicas, las coincidencias se manifestaron poco a poco, y muchos principios adquirieron vigencia con manifiesto olvido de su rótulo originario. En rigor, nada parece más difícil, cuando se analiza el pensamiento político latinoamericano del siglo XIX, que distinguir un conservador liberal de un liberal conservador", p. XXVIII (cursivas mías).

religiosos o civiles que amenazaran desestabilizar la armonía de la colectividad social. Cuando se daban discrepancias entre sectores sociales o incluso entre la burocracia civil y la eclesiástica, se debía atender el asunto como cuestión administrativa o en su caso jurisdiccional, mas no de fondo. Por el contrario, tanto el absolutismo ilustrado como el liberalismo auspiciaban un mayor deslinde entre lo secular y lo espiritual y fomentaban tendencialmente un desbalagamiento del conjunto social tradicional. Compartían una postura abiertamente crítica del pasado.²⁷

Mientras duró la tradicional mancuerna entre Iglesia y Estado, se contemplaba y toleraba el caso de la inconformidad civil, mas no la disidencia, cuya proliferación hubiera podido amenazar la sociedad política y espiritual en su peculiar unión. La diferencia puede parecer mínima, pero era crucial. Lo orgánico del conjunto social aún tomaba preferencia sobre lo individual. No debe perderse de vista, no obstante, la creciente pérdida de naturalidad a este respecto gestada a lo largo de los siglos XVIII y XIX, al multiplicarse los cambios, tanto espontáneos como dirigidos. Es entonces cuando entra en escena la largamente postergada contienda entre el Estado y la Iglesia. Fuerzas sociales no aristocráticas buscaron atrincherarse en el Estado a expensas del *statu quo* y su régimen sincrético que había sido hasta ese momento la peculiar respuesta de España y de la Nueva España ante el surgimiento de nuevas fuerzas en el seno de la sociedad. La Iglesia hispanomexicana no estaba dispuesta a aceptar ni una radical redefinición liberal e individualista del Estado, ni el compartir estancos entre sociedad civil y sociedad religiosa; entre unidad política y unidad religiosa. Bregaba por imponer nociones metafísicas a la sociedad que reforzaran la vieja mancuerna entre Iglesia y Estado, entre Iglesia y sociedad, y entre los diversos sectores

²⁷ Sobre los antecedentes de este proceso anterior al siglo XVIII, véase Brian Connaughton Hanley. Sobre las relaciones entre el absolutismo y el liberalismo en España en el siglo XVIII, y los nexos entre el liberalismo español y el mexicano, véanse de José Miranda, "El liberalismo español hasta mediados del siglo XIX", en *Historia Mexicana*, VI, núm. 2, 1956, pp. 161-199, y "El liberalismo mexicano y el liberalismo europeo", en *Historia Mexicana*, VIII, núm. 4, 1959, pp. 512-523.

sociales y el Estado. Desde la óptica que repetidamente establecía la Iglesia, si bien el gobierno civil era supremo en lo secular, ésta seguía fijando las metas últimas de toda la sociedad en un horizonte trascendente. El Estado y la Iglesia, juntos, promoverían la unidad de la sociedad.²⁸

Rectora del Estado y de la sociedad dentro de este modo de pensar, la Iglesia no obstante vería éxitos cada vez más marchitos y parciales. El siglo XVIII y las reformas borbónicas habrían de tensar y problematizar el *statu quo*. El declive de la economía metropolitana propició que el siglo se caracterizara por la pretensión de asegurar un acelerado cambio dirigido. El resultado fue un peligroso juego de equilibrios dentro de una nueva y estimulante tensión. Los malabarismos acabaron frustrándose cuando Francia bajo Napoleón se decidió a avanzar sobre España en 1808 y subordinar por completo al imperio hispánico. De esta circunstancia histórica emergieron una pléyade de naciones —y regiones— latinoamericanas. Y cada fragmento del caduco imperio español repetía la problemática de la metrópoli desechada: ¿cambiar o repetir?, ¿asumir la soberanía popular o mantenerse fieles a una soberanía colonial, metropolitana, y en última instancia divina y alejada de la contemplación humana? Si se asumía la soberanía popular, amenazaba una situación en que las voces múltiples de un pueblo heterogéneo descompusieran el todo social y se cuestionara la rectoría no sólo del soberano real sino de la Iglesia que históricamente había sido su aliada. La trascendencia de la obra de la sociedad podría luego plantearse en términos de un "progreso" humano poco afecto a la consagración clerical. Ante semejantes incógnitas tenía que definirse la Iglesia mexicana.²⁹

El siglo XIX en México se caracterizaría por la recesión económica, la guerra civil latente o patente y una tenaz controversia en la cúspide de la sociedad por determinar las pautas ideológicas capaces de allanar el camino a la superación de

²⁸ Se darán múltiples ejemplos de esta postura eclesiástica a lo largo de este estudio.

²⁹ Las radicales implicaciones de la doctrina de la soberanía popular en Guadalajara se consideran en el capítulo 5 de este trabajo.

la crisis que se vivía. La sociedad se abría a golpes en relación con los grupos e individuos que pudiesen reclamar voz y voto. Esto mismo reflejaba la quiebra del *statu quo*. Pero, mientras tanto, la mayoría de la gente no podía participar plenamente en las polémicas sociales, si bien estaba expuesta a sufrir las insuficiencias y reestructuraciones de la sociedad. El pueblo era aún pobre, ignorante y alejado del ejercicio efectivo del poder político. Aunque el descontento social en general parece haberse intensificado, los que podían encauzarlo efectivamente se hallaban entre una minoría privilegiada cuyos modelos sociales se dividían entre el continuo remozamiento tradicionalista y alguna adaptación del liberalismo noreuropeo. De esta manera, la crisis que representaba la ruptura del lazo colonial y la constitución definitiva de una nueva nación, prolongaba la crisis de la hispanidad católica. La ruptura del colonialismo resquebrajó y parcialmente desmanteló la sociedad de castas y corporaciones, agrupadas hasta entonces en torno del absolutismo real. Pero México estaba lejos aún de poder reconstituir auténticamente a la sociedad como un conjunto de ciudadanos individualizados, con derechos efectivamente iguales, cada cual en abierta persecución de sus soberanos intereses particulares.³⁰

Las implicaciones que esto conllevaba para la posible estructura de la nueva sociedad se darían a conocer sólo a través del tiempo y después de amargas luchas.

Ahora bien, la sociedad mexicana era dudosamente monárquico-aristocrática en el sentido europeo.³¹ Tras el espurio

³⁰ Ciro Cardoso (coord.), *México en el siglo XIX (1821-1910). Historia económica y de la estructura social*, México, Nueva Imagen, 1980; David Bushnell y Neill Macaulay, *The Emergence of Latin American in the Nineteenth Century*, Nueva York, Oxford University Press, 1988; Torcuato di Tella, "Las clases peligrosas a comienzos del siglo XIX en México", en *Desarrollo Económico*, XII, núm. 48, 1972, pp. 761-791; L.N. McAlister, "Social Structure and Social Change in New Spain", en *Hispanic American Historical Review*, XLIII, núm. 3, 1963, pp. 349-370; Hale, *op.cit.*, *passim*.

³¹ Así lo argumentaron convincentemente dos importantes autores mexicanos del siglo XIX. Véanse Mariano Otero, *Ensayo sobre el verdadero estado de la cuestión social y política que se agita en la República mexicana*, México, 1842, y *Consideraciones sobre la situación política y social de la República mexicana en el año de 1847*, México, Valdés y Redondas, 1848; y Luis de la Rosa, *La política de los Editores del Tiempo analizada ante la nación*, Guadalajara, J. Manuel Brambila, 1846.

imperio de Iturbide, tuvo general aceptación la fórmula republicana de gobierno, perdiendo su hegemonía absoluta sólo después de la debacle de la guerra con Estados Unidos.³² Durante todo este periodo, sin embargo, se otorgaba un lugar privilegiado en la sociedad al clero y a la Iglesia. Impugnar el papel de la Iglesia y la religión en la sociedad parecía amenazar a una nacionalidad aún débil que difícilmente podía soportar una cirugía mayor de la ya habida — o en proceso — y todavía mantenerse fuerte y cohesionada frente a peligros externos. Pero había gran ambivalencia. Si se daba prioridad a aquellos nexos jurídico-administrativos y culturales que aún pervivían como elementos vitales de la relación sociedad-Estado, los cambios que se abordasen debían ser lentos y cautelosos, cuando fueran indispensables. Por el contrario, si se priorizaba la necesidad de actualización en materia de representatividad gubernamental y reparto de la riqueza, para fomentar una nueva base individualista y clasista de la sociedad, había que apresurarse a la brevedad posible a dar sustancia a la soberanía nacional en su vertiente de soberanía popular. En este caso, se apuntaría a una unidad de convenio y conveniencia fundada en la noción de un pacto social explícito y reformable.³³

En el primer caso, que subrayaba el papel social de la Iglesia en la vida nacional, se apuntaba a una unidad orgánica, indisoluble, forjada en un pasado aún parcialmente sacrosanto. Se perpetuaba esa unidad más por la tradición, la normatividad cultural y la autoridad burocrática que por cuestiones de estricto interés y aceptación declarada. El rechazo del pa-

³² Hale, *op.cit.*, pp. 14-41, y "The War with the United States and the Crisis in Mexican thought", en *The Americas*, XIV, núm. 2, 1957, pp. 153-173.

³³ Sobre la premura para hacer efectivo y general el principio de soberanía popular, véase más adelante el capítulo 5. El doctor Mora llegaría a lamentar en 1827 que el "absolutismo [...] no ha podido salir todavía de nuestros hábitos e ideas, ni mucho menos del gobierno..." Aún viciaba las elecciones populares, p. 281. "Entre nosotros ha habido doctrinas a las cuales no ha sido lícito tocar; por mucho tiempo se ha repetido, y aun se ha estado en el concepto de que era un crimen atacar lo que se llaman bases del sistema, manifestando los inconvenientes verdaderos o supuestos a que están sujetas...", pp. 282-283. Véase: "Ensayo filosófico sobre nuestra revolución constitucional", en José María Luis Mora, *Obras sueltas*, II, París, Librería de la Rosa, 1837.

sado dominio español se mitigaba en la práctica mediante la rutina administrativa y la hegemonía real de la Iglesia en la interpretación de la vida social pasada y presente para la mayoría de la población. El peligro era que tal visión no representara una resolución expedita y previsible de los problemas nacionales, y que sacrificara el fortalecimiento de la participación ciudadana y las virtudes republicanas a la fortaleza del momento —forjada sobre la enajenación peligrosa de intereses no satisfechos. La visión contraria también conllevaba sus peligros. Se fundaba en un optimismo propenso a creer en la capacidad nacional de subsanar pronto y de raíz la difícil historia colonial de tres siglos, pero no garantizaba poder burlarse de las tendencias de disolución social del racionalismo individualista en un pueblo sumamente heterogéneo. No resulta extraño que el periodo inicial de autogobierno se cimentara en un frágil y tal vez desesperado intento de compromiso, en que la soberanía popular se refrenara con el principio monárquico, primero, y más tarde con un republicanismo atado estrechamente a la Iglesia.³⁴

En todo caso, independientemente de las preferencias ideológicas, en la misma sociedad no sólo subsistían los viejos cuerpos del ejército y el clero, sino que sobrevivían efectivamente las viejas cofradías, artesanas y campesinas, las aldeas rurales seguían intactas a pesar de algunos cambios; las universidades aún amparaban a los privilegiados por la erudición; y los hacendados y los empresarios de las ciudades —jamás dependientes de un título de nobleza para ejercer su hegemonía— seguían con un estatus inalcanzable para las grandes masas. La sociedad seguía virtualmente articulada a partir de comportamientos que requerían de algo más que un mero individualismo liberal para concertar medianamente los intereses del todo. Es esto seguramente, lo que hizo que la proyección ideológica se viera acompañada siempre, más allá de sus premisas, por un cierto pragmatismo orientado a la salvaguarda de esta operatividad en aspectos históricos concretos. La ideo-

³⁴ Véase Mora, *ibidem*; y *Méjico y sus revoluciones*, 3 tomos, México, EUFESA, 1981; edición facsimilar de 1836. También vale la pena consultar a Jesús Reyes Heróles, *op.cit.*

logía del cambio, absolutista primero y liberalizante después, nunca trascendió el dilema que esto implicaba.³⁵ Además, se apoderó de sectores gubernamentales —estadistas, abogados, aspirantes a un puesto de elección popular— pero dejó a la mayoría de la sociedad intacta. La autonomía y la viabilidad ideológica de las instituciones eclesiásticas quedó a salvo por largo tiempo. El discurso social reflejó este compromiso con la realidad y contribuyó a que no hubiera una reconjugación definitiva de la sociedad y del Estado.

La folletería clerical:
para medir las nuevas coyunturas
y las inercias de una época

El acercamiento a la sociedad real lleva al estudio de la formación de la nación y de la forja del nacionalismo mexicano como procesos históricos concretos. Es sintomático que en ambos procesos haya estado muy presente el clero. Mientras duraba la relación colonial con España, la formación de la nación debía darse como proceso subalterno e indeseado, y por supuesto el nacionalismo quedaba oficialmente descartado. Tras la declaración de la Independencia nacional en 1821, la tradición de supeditación a España, la presencia en México de muchos peninsulares, y el apoyo de la Santa Alianza en Europa para una recuperación española de sus colonias en América, realizaban el peligro que acechaba a la nacionalidad mexicana durante la década de los años veinte y treinta. Disipada la amenaza española a fines de esta última década nacía el espectro del expansionismo norteamericano a partir de la separación de Texas en 1836. La amenaza exterior se perfila-

³⁵ El doctor Mora escribía en su *Revista Política* de 1837: "Los cuerpos ejercen una especie de tiranía mental y de acción sobre sus miembros, y tienen tendencias bien marcadas a monopolizar el influjo y la opinión, por el símbolo de doctrina que profesan, por los compromisos que exigen, y por las obligaciones que imponen", pp. XCIX-C. Añadía que "los cuerpos ejercen sobre sus miembros una verdadera tiranía, que hace ilusoria la libertad civil y la independencia personal que a sus miembros corresponde como ciudadanos", pp. CI, véase: *Obras sueltas*, I, *op. cit.*

ba a lo largo de este periodo, añadiéndose en cada momento a las amenazas de disgregación interna derivada de la fórmula de organización del Estado y la formación ideológica de la nación. Si bien el optimismo era la actitud nacional dominante tras la declaración de Independencia, los desengaños se dieron rápidamente y al anonadamiento y la perplejidad resultantes de múltiples fracasos sucedió un amargo y sombrío pesimismo tras la guerra con Estados Unidos en 1847. No eran éstas circunstancias, ni las internas ni las externas, las adecuadas para lograr la cohesión efectiva de las fuerzas de cambio.³⁶

Con la Independencia mexicana, y el fortalecimiento del liberalismo, no obstante, se abría por un tiempo una perspectiva ideológica de súbito monolítica. Instituciones y valores debían fundarse sobre principios únicos, orientados hacia un ciudadano igualitario en relación con sus derechos y deberes. Era una sociedad, incipientemente, más plural para que los actores sociales se convirtiesen en representantes y agentes del cambio. Pero la Constitución de 1824 era sólo moderadamente liberal. Perpetuaba la alianza de Estado e Iglesia que, fincada en el pasado habsburgués, había logrado sobrevivir al reformismo absolutista de los Borbones. ¿Podría tal acuerdo sobrevivir al movimiento popular que dirigiría el constitucionalismo liberal más radical de los años posteriores? La ideología clerical, acostumbrada a una disputa social en torno a ritmos de cambio y momentos oportunos, más bien que de principios a los que la histórica mancuerna Estado-Iglesia subsumía en una herencia viva, estaba sólo parcialmente preparada para el nuevo giro de los debates públicos. Pero se demostraría bastante más preparada de lo que se pudiera pensar, como lo demuestra la documentación asequible para Guadalajara.

La intención de este estudio es permitir que las coyunturas ideológicas del discurso social se definan a partir del punto y contrapunto de la folletería de la época. Esto nos remite a aquellos sectores de la población capaces de leer y escribir,

³⁶ Luis González y González, "El optimismo nacionalista como factor de la independencia de México", en *Estudios de la historiografía americana*, México, El Colegio de México, 1948, pp. 153-215; Hale, *The War with the United States...* op. cit.

y relacionados estrechamente con el poder político. Podrían intervenir en los procesos que determinaban más nítidamente la instancia política de la sociedad, publicando ideas y rebatiendo las de sus contrarios. Si bien se trata aquí de una capa minúscula del conjunto social, no por ello deja de percibirse que es precisamente la capa que —mientras menos democracia efectiva haya— estructura las directrices mayores de la sociedad en cuestión de cultura, política y normas socioeconómicas. Es la capa que intelectualmente ejerce el control de las estructuras hegemónicas en relación con el resto de la población, con variable pretensión de reflejar y representar los intereses del conjunto. Portavoces de la institucionalidad reinante, o portavoces autonombrados de la transformación o conservación de ésta, son caballeros de una lid en la cual se pretende definir los destinos de todos.

Los propagandistas clericales que se tratarán aquí son un caso particular de las elites aludidas. Una revisión detallada nos permitiría identificar más cabalmente a muchos de los autores de los folletos que analizaremos después. Su pertenencia a los altos puestos eclesiásticos, o su aspiración a ellos, quedaría sin duda más en claro tras una búsqueda biobibliográfica de tal naturaleza. No se ha escogido este camino, sin embargo, por la convicción de que es más importante poner el énfasis en el discurso que en los hombres. Es más útil para los propósitos analíticos que aquí se persiguen subrayar la plasticidad y la adaptabilidad de la polémica más que los supuestos intereses inamovibles. Tal "descenramiento del sujeto" histórico permite seguir el modo en que el discurso mismo "constituye a individuos en sujeto. Estos últimos no remiten [...] a una sustancia, y sí a una *posición* que puede ser ocupada por individuos diferentes". No son, en este horizonte, sólo bienes, o puestos, o influencias específicas que se pelean, sino perspectivas de percepción de tales bienes, tales puestos, tales influencias, por parte de los miembros de la sociedad. No hay mayor ni mejor gendarme del orden que el consenso de la opinión pública.³⁷

³⁷ Véase el prólogo de Terán al libro *El discurso del poder* de Michael Foucault, México, Folios, 1983, p. 30, donde se analiza la importancia de un nuevo modo de

Debe tenerse muy en cuenta que la libertad de imprenta sólo se legisló a partir de 1812, año desde el cual se gesta en una trayectoria errática hasta la declaración de la república en 1824. Con la república, la libertad de imprenta conoció una plenitud legal y efectiva enteramente nueva. Si bien aún no se relevaba la censura en cuestiones religiosas, jamás se logró precisar dónde terminaba la política y empezaba la religión. Por ello, la libertad efectiva de imprenta era tal que la denuncia de libertinaje era frecuente y generalizada. En su calidad de "gobierno popular", "gobierno del pueblo", las autoridades civiles mexicanas de la época no se atrevían, por lo regular, a controlar la libre expresión de ideas. Afloraban así, por doquier, las múltiples facetas y pareceres de un pueblo que se hacía soberano al ejercer una autoridad cuya existencia no requería de más justificación que el hecho mismo de ser mexicano. Además, lo mexicano se sentía plenamente universal, sin valladar alguno que lo restringiera, amenazando reducirlo al nivel de una vivencia provincial o de importancia

percibir al sujeto histórico en sus luchas sociales, pp. 11-50. Pérez Memen, *op.cit.*, p. 7, por otro lado, contempla a "los obispos, cabildo en sedes vacantes, gobernadores de mitras y vicarios generales en funciones episcopales" como miembros del alto clero. Karl Schmitt, "The Clergy and the Independence of New Spain", en *Hispanic American Historical Review*, XXXIV, núm. 3, 1954, opinaba que "[l]os obispos, los miembros de los cabildos eclesiásticos, los funcionarios de la Inquisición, y los principales dirigentes de las órdenes religiosas e instituciones formaron el alto clero", p. 289. Mas Juan B. Iguíniz, quizá inadvertidamente, ofreció la posibilidad de una definición más flexible del alto clero en su copioso *Catálogo bibliográfico de los doctores, licenciados y maestros de la antigua Universidad de Guadalajara*, México, UNAM, 1963. Carmen Castañeda García, "La educación en Guadalajara...", tesis doctoral, en una intensa labor con las instituciones educativas de Guadalajara y con sus egresados apunta una dirección similar. La élite educativa de Guadalajara máxime en una época de cambio en que —por definición— el rumbo preciso no se conoce, figuraba con un nivel sobresaliente que requiere de una cuidadosa revisión de nuestras actuales nociones de "alto clero". Proponemos que, además de discutir a qué puestos eclesiásticos se aplique dicha noción (por ejemplo, curatos o capellanías pingües y bien ubicados), reconstruyamos un concepto de alto clero como "clero de autoridad", con altos méritos educativos y con derecho a aspirar a —mas no siempre conseguir— los puestos eclesiásticos de mayor jerarquía. En una situación polémica e indecisa, la autoridad se gana por la claridad, la fundamentación en materia de "sana doctrina" y el don de persuasión. Las decisiones eclesiásticas a nivel del obispo o su cabildo eclesiástico eran, en este sentido, producto de una polémica entre una minoría clerical instruida, que luchaba por determinar las perspectivas católicas y las decisiones jerárquicas.

menor. Es en la folletería, precisamente, donde se percibe con toda nitidez que la Independencia nacional contenía una sublevación popular en la percepción del mexicano por sí mismo. Esta álgida dinámica de la época le presta una vitalidad emocionante que impresiona aún hoy a cualquiera que pueda interesarse por la constitución y reconstitución de este país.³⁸

Con antelación a la plena libertad de imprenta, la hegemonía de los folletos conservadores era indisputable dentro del material publicado en Guadalajara, salvo los decretos y el periódico del breve gobierno que allí realizó Hidalgo. Apareció una amplia gama de publicaciones, pero los sermones y las cartas pastorales constituyeron la folletería clave de la época para los propósitos de este estudio. Es de interés señalar que la contrainsurgencia haya estrenado un periódico —aunque de corta duración— que en el breve periodo constitucionalista intentó estructurar una alianza entre las fuerzas localistas, orientadas al rápido engrandecimiento provincial, y las fuerzas mayores del colonialismo ibérico.³⁹

A partir de 1821, las mismas labores ideológicas correlativas al ejercicio de la soberanía política produjeron una ampliación en punto de los géneros impresos. En estos folletos se disputaron posiciones entre el gobierno central y el gobierno regional; se desarrollaron polémicas constitucionales de todo tipo entre los diversos folletos y entre éstos y los periódicos. A los impresos clericales siguieron los sermones, las cartas pastorales y los edictos eclesiásticos, con una temática y una orientación renovadas excepto durante un lapso debido a la falta de obispo entre 1825 y 1831. El pensamiento clerical también se volcó claramente en la folletería polémica en aquellos momentos en que se trataba de fundar la soberanía en actos constitucionales y organizativos concretos. Es probable que esto haya sido más acentuado precisamente por la ausencia epis-

³⁸ Véase más adelante el capítulo 5.

³⁹ Véase Juan B. Iguíniz, "La imprenta en la Nueva Galicia 1793-1821. Apuntes bibliográficos", en *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología*, III, núms. 4 y 5, 1911, pp. 249-336, y "Adiciones" al mismo artículo en *Boletín de la Biblioteca Nacional de México*, XII, núm. 8, octubre 1919 a junio 1920, pp. 57-76, para un listado de las publicaciones conocidas de la época anterior a 1821.

copal mencionada. La cantidad de impresos y la labor de las impresoras se multiplicaron, además, de la formación de imprentas locales.⁴⁰

Esto era un cambio impresionante frente a los días en que las publicaciones se imprimían sólo en España o en la ciudad de México, sin necesidad de que hubiera una imprenta local. Ya el absolutismo reformista de los Borbones —interesado en el fomento económico y social— había implicado una alteración de tal situación mediante la promoción de una imprenta y otras instituciones representativas de intereses locales con potencial dinamismo. Pero aún persistía el carácter piramidal de los impresos, mediante el cual los folletistas asumían el tono de autoridades que asentaban directrices para un pueblo que todavía no podía hablar por sí mismo. Estos documentos podrían captar y reflejar el sentir local dominante cuando así se lo propusieran, pero siempre lo hacían como una interpósita voz que se arrogaba esa prerrogativa dentro de las instituciones vigentes del imperio. No deja de ser significativo, además, que ciertos documentos fundamentales de la época no fueron impresos —algunos de los cuales se repasarán— a pesar de su alto valor para la definición de la vida pública.⁴¹

Ésta aún conocía una clara intermediación no popular que prescindía, pese a los cambios, de un amplio foro público.

La soberanía ejercida teóricamente desde el pueblo exigió invertir tal pirámide, para lograr que todo lo constitutivo fuera producto precisamente de una voz popular más directa. Esto es lo que hipotéticamente se lograba con la cuasiirrestricha libertad de imprenta. Habiendo pluma, papel y relaciones para publicar, todo mexicano podría ser un auténtico soberano en ejercicio de una soberanía popularmente compartida. Por ende, la institucionalidad pública podía ser moldeada para adecuarse a una vivencia pública diferenciada, heterogénea y constituida por partes iguales. Esta suposición, inherente a la

⁴⁰ Este estudio demostrará la amplitud y diversidad de géneros entre los escritos sobre todo clericales, incluyendo tanto impresos como reimpresos. Para una visión general de la labor editorial, consúltase de Juan B. Iguiniz, *El periodismo en Guadalajara 1809-1915*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1955, p. 1.

⁴¹ Véanse los capítulos 2 y 3.

noción de libertad de imprenta tal cual se presentó en el México de ese entonces, implicaba hondas fricciones con los procederes habituales de la burocracia y la Iglesia, así como de los grupos sociales que se habían nutrido bajo el régimen colonial y logrado descollar como los pilares de la sociedad. Los escritores de la época no podían menos que referirse a estas contradicciones frontal o indirectamente, bien para reconciliar a aquellas instituciones y grupos con la nueva situación del país, o bien para sugerir o reclamar su eliminación.⁴²

Como la soberanía popular sólo la podía ejercer el pueblo, era necesario definir el carácter y la naturaleza de éste. El problema y la oportunidad que representaba la soberanía popular y su ejercicio, no podía alejarse de la problemática de deslindar el engorroso asunto del Estado-nación. Esto, además de implicar lo ya asentado sobre la constitución de la "cosa pública", la trascendía al incluir la noción de soberanía dentro del concepto del "ser nacional". Antes de la Independencia no podía darse oficialmente una problematización de temática semejante.⁴³ Había españoles peninsulares y americanos, personas mixtas en su origen, e indígenas. Todos estaban contemplados, incluso al nivel de sus intereses de grupo, dentro de una noción de imperio que —no obstante su neto origen español— no conocía aún una plena identidad nación-Estado. En este sentido, el acomodo habsburgués a la coexistencia de diferentes tipos de personas o comunidades, seguía vigente durante todo el periodo borbónico y en la víspera de la independencia de México.⁴⁴ La soberanía tenía un origen

⁴² Una corriente liberal identificaría la soberanía popular con un Estado auténticamente representativo, lo cual daba lugar a un estatismo liberal de facto. Tal estatismo sería más acendrado mientras menos efectiva fuera la participación popular. Si no se renovaba el Estado a partir de principios liberales, el lastre de las costumbres perpetuaría el poder estatal a expensas del pueblo de todas formas. Además de las fuentes ya citadas del doctor Mora, véanse los capítulos 5 y 8 de este estudio. La Iglesia en Jalisco, como se verá, se esforzó por apelar a la protección del nuevo régimen republicano. Pero, este esfuerzo se hizo en respuesta a fuertes denuncias de su carácter no republicano.

⁴³ Se sembraron, claro está, las bases. Véanse: David A. Brading, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, México, SEP, 1973; y Jacques Lafaye, *Quetzalcoatl and Guadalupe. The Formation of Mexican National Consciousness 1531-1813*, Chicago, The University of Chicago Press, 1976.

⁴⁴ Cf. McAlister, *op. cit.*

dinástico con pretensión de principios universales, y no era necesario definir un pueblo unido que le diera un sentido cívico fijo. Carcomida la universalidad del imperio por las implicaciones mismas de la conquista y el consiguiente régimen de discriminaciones diversas contra castas e indígenas, así como por las tendencias del borbonismo a embestir a los criollos americanos, subordinándolos de distintos modos, la premisa universal cambiaría radicalmente sólo con la difusión de la teoría de la soberanía popular.⁴⁵

Recogiendo los frutos del pensamiento europeo del XVII y XVIII, el siglo XIX mexicano había de retomar como problema la cuestión del ejercicio propio de la soberanía popular dentro de los confines territoriales y demográficos de una nacionalidad en definición. Tal problemática contenía la necesidad de una convivencia social más allá de un pensamiento idealista a nivel de principios y normas generales en torno de la soberanía. Por ello, las partes que contendían en el período estudiado, por el papel predominante en la definición de la nación y la nacionalidad mexicana, deben captarse en la plenitud de sus contradicciones y, por ende, de su presencia histórica. Es decir, la presencia de tensiones y las contradicciones consiguientes en el seno de una misma ideología, se deben entender como producto del esfuerzo de sus ideólogos — en medio de una contienda — para ejercer un papel vital y efectivo en la definición de los rumbos nacionales. El liberalismo, por ejemplo, daría repetidas muestras de requerir de algún convencionalismo que contribuyera a sobrellevar un presente siempre indómito. La conservación del Estado liberal salido de la Constitución de 1824 premiaba el orden y el respeto a las autoridades constituidas, fuera por razones liberales o con base en otra orientación ideológica. La ideología clerical ofrecía en este contexto un apoyo potencial de importancia, porque subrayaba la obligación de todos los católicos de obedecer a las autoridades establecidas. El ímpetu del liberalismo en su vertiente de ejercicio efectivo de la soberanía

⁴⁵ Magnus Morner, *Estado, razas y cambio social en la Hispanoamérica colonial*, México, SEP, 1974; Jonathan Israel, *op.cit.*, pp. 11-115.

popular podía sufrir ante tales circunstancias. En el campo contrario, sólo con un doble movimiento hacia adelante y hacia atrás, pudo la ideología tradicionalista del clero impedir que los acontecimientos y los nuevos pareceres irrumpieran destructivamente, haciendo sucumbir su ideología — que antepone la armonía y el todo social a la disensión y a lo individual. De cualquier manera, la riqueza arquitectónica de la coyuntura histórica, en ambos casos, aparecía claramente como un entramado concreto de hegemonías en disputa.⁴⁶

La folletería constituye el lugar idóneo para el estudio de las parcialidades dentro de los planteamientos ideológicos en su dimensión política corriente. Es allí donde se puede captar la elaboración de las hegemonías compartidas, en las que posturas antagónicas traman nuevos puntos de unión efectiva, y es el lugar ideal para analizar el montaje de las continuidades.⁴⁷ Las necesidades del Estado y su burocracia, no menos que la oposición tradicionalista, implicaban un lastre difícil de movilizar en el México independiente. Las exigencias de orden interno y paz internacional eran tareas dignas de consideración. El reconocimiento del nuevo Estado nacional por potencias extranjeras, incluso el papado en la esfera diplomático-religiosa, asumía un carácter de problema estatal no

⁴⁶ Por ello, el dilema de las fuerzas ideológicas desde fines de los veinte por dar una mayor definición al régimen a partir del regateo en torno a la interpretación o en su caso la reforma de la Constitución. Véase Michael P. Costeloe, *La primera República federal de México (1824-1835)*, México, FCE, 1975. Desde una perspectiva teórica, "el discurso [...] aparece como un bien — finito, limitado, deseable, útil — que tiene sus reglas de aparición, pero también sus condiciones de apropiación y de empleo; un bien que plantea, por consiguiente, desde su existencia (y no simplemente en sus aplicaciones prácticas) la cuestión del poder; un bien que es, por naturaleza, el objeto de una lucha, y de una lucha política", Michel Foucault, *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1970, p. 204.

⁴⁷ Bernard Bailyn (coord.), *Pamphlets of the American Revolution 1750-1776*, Cambridge, Harvard University Press, 1965, I, pp. 4-5, ha recalcado para el caso norteamericano que: "El mayor valor del folleto fue quizá su flexibilidad de tamaño, porque mientras pudo contener sólo muy pocas páginas y así usarse para pasquinadas y refutaciones rápidas y agudas, también pudo acomodar escritos muchos más largos, serios y permanentes." "Lo mejor de lo escrito que apareció por este medio [...] poseyó una combinación difícil de lograr de espontaneidad y solidez, de premura y detalle, de despreocupación y esmero." El caso mexicano añade mayor fuerza a lo dicho por Bailyn.

menos que de dilema liberal. Difícilmente podía el Estado enfatizar su liberalismo con desprecio total de otras consideraciones prácticas. El Estado mexicano se abría, a las inercias de su pasado burocrático, a su necesidad de perpetuarse aun a expensas de la concertación de su carácter liberal. Además, el liberalismo no conocía una interpretación única u homogénea, y siempre había polémicas entre sus partidarios.⁴⁸

Lo dicho sobre los problemas del Estado liberal resulta no menos cierto para el estudio del clero y su ideología tradicionalista. Es igual su susceptibilidad de ser estudiada con mayor sutileza utilizando la folletería. No gozaba el clero de una plena hegemonía ideológica, como era ya patente desde el surgimiento de reformismo borbónico en medio de la crisis del imperio español. Mucho menos la podía tener a partir de la proclamación de la Independencia de México y el surgimiento de la soberanía popular. Parte de la crisis del mundo hispánico, desde el siglo XVIII mismo, y participante bajo el realismo borbónico en algunas de sus soluciones, el clero tenía algunas credenciales de reformista e ilustrado en sus planteamientos teóricos y en su actuación práctica.⁴⁹ La folletería puede permitir calibrar la medida de este reformismo, tanto durante el periodo borbónico como a partir de la Independencia. Asimismo, puede facilitar una comprensión de cómo la Iglesia, no menos que el Estado, transigía con una situación real en que no podía ejercer una hegemonía exclusiva del dominio ideológico, y establecía sus propias componendas entre sus

⁴⁸ Sobre la interrelación de los asuntos nacionales con los internacionales, véanse Jan Bazant, *A Concise History of Mexico*, Nueva York, Cambridge University Press, 1977, pp. 30-61 y Ann Staples, *La iglesia en la primera república federal mexicana (1824-1835)*, México, SEP, 1976. En cuanto a las disputas entre liberales, véase Reyes Heróles, *El liberalismo mexicano*, II, *passim*.

⁴⁹ Véase también las obras ya citadas de los siguientes autores: Feijóo; Morales; Góngora; González Casanova; así como de Germán Cardoso Galué, *Michoacán en el Siglo de las Luces*, México, El Colegio de México, 1973. Monalisa Lina Pérez-Marchand en *Dos etapas ideológicas del siglo XVIII en México a través de los papeles de la Inquisición*, México, El Colegio de México, 1945, ha demostrado que ni siquiera la Inquisición pudo disociarse de su medio ambiente social para definir lo que se entendería por comportamiento ortodoxo. El doctor Mora, en *Obras sueltas*, no tuvo empacho en reproducir escritos del obispo electo de Michoacán, Manuel Abad y Queipo.

pasadas orientaciones ideológicas y el irreductible presente. Se renovaba con el México independiente, a la vez que lograba perpetuar un sentido orgánico tradicionalista a través del recurso a ciertos aspectos de la misma ideología liberal, y mediante el cultivo de importantes facetas del nacionalismo del nuevo país independiente.

Parece correcto asentar que la folletería eclesiástica se articulaba a partir de tres premisas básicas: la ortodoxia doctrinaria, el carácter orgánico de la sociedad como un todo, y el papel indispensable del cuerpo eclesiástico para velar por ambos. Esto implicaba un anclaje poderoso de su discurso en el pasado doctrinal y práctico. Mas no obviaba la necesidad de una actualización creativa ante los dilemas de la coyuntura. El discurso del clero no determinaba las especificidades de la vida material y civil del hombre. Sólo suponía directrices generales, cuya definición concreta estaba sujeta a polémica. Las respuestas específicas ante coyunturas nuevas evidenciaron siempre rescates de la herencia ideológica, pero también adecuación al nuevo entorno social del que era partícipe el clero mismo. El deseo de hegemonía compartida con el Estado incluso premiaba alguna flexibilidad ante la mudanza ideológica nacional.⁵⁰

Se aprecia el esfuerzo del clero por acoplarse ventajosamente al nuevo rumbo del país. Se reconoce asimismo que el *modus operandi* clerical exigía a los individuos con derecho a declarar sobre la coyuntura que fuesen seleccionados de acuerdo con las normas propias del cuerpo eclesiástico. En Jalisco, salvo el periodo inmediatamente posterior a la muerte del obispo Cabañas en 1825, hay una reconocible orquestación de la ideología clerical a partir del obispo y/o su cabildo eclesiástico. Aun la aparición de una folletería clerical anóni-

⁵⁰ David A. Brading, "Tridentine Catholicism and Enlightened Despotism in Bourbon Mexico", en *Journal of Latin American Studies*, XV, 1983, pp. 1-22 y "El clero mexicano y el movimiento insurgente de 1810", en *Relaciones*, II, núm. 5, 1981, pp. 5-26, ha analizado sutilmente la complejidad estructural e ideológica del México preindependiente. Alfonso Noriega, *El pensamiento conservador y el conservadurismo mexicano*, 2 vols., México, UNAM, 1972, ha estudiado la estructura compleja del conservadurismo mexicano a partir de un rico criterio jurídico.

ma, en la medida que no provocaba un rechazo pronunciado por la jerarquía, no puede concebirse sino como gozando de una tolerancia o apoyo tácito. Si bien hay variación en las posturas, es claro que eran instrumentos en la búsqueda de un rumbo fijo para la Iglesia como institución. Una vez determinada una postura oficialmente reconocida los demás integrantes de la Iglesia le deberían obediencia. Mientras tanto se aseguraba la convivencia de elementos diversos y heterogéneos dentro del cuerpo eclesiástico, aunque se procurasen mantener ciertas premisas comunes en torno de la ortodoxia doctrinal, el papel vital del clero en la vida nacional, y la integración orgánica de toda la sociedad. Por ello, los folletos pueden tomarse como expresión de tensiones entre la ideología heredada y las exigencias del momento. A través del discurso elaborado por miembros de la Iglesia con esta clara intención, en las distintas coyunturas políticas —incluso sus inconsistencias, sus contradicciones y su variabilidad— se pueden medir los esfuerzos de la Iglesia por imbricarse en el concierto de las fuerzas sociales dominantes en la época bajo estudio. Esto sugiere que las mismas posturas oficiales de la Iglesia se concertaban en forma apreciable a partir de una polémica potencialmente diversa en la cual participaban distintas personalidades clericales.⁵¹

Resumiendo, la ideología clerical se mostró durante este periodo tan coyuntural en su expresión y formulación como lo era la ideología liberal. Por ello, la reconstitución o transformación de la ideología clerical se concibe mejor con referencia a la hegemonía ideológica. Los parámetros del dominio social se alteraban de manera constante y profunda a lo largo de todo el periodo estudiado. La unión del poder gubernamental con la Iglesia gozó de constitucionalidad hasta 1856, pero sufría un embate importante como fundamento ideológico del Estado. La sociedad se abría en relación con los que pudiesen representarse, ya que el liberalismo consagraba el derecho individual. Esto mismo reflejaba una mudanza en el *statu quo*. La Independencia era presenciada por una sociedad

⁵¹ Véase la nota 37, *supra*.

incipientemente más plural en cuanto a que los actores sociales se convirtieron en representantes y agentes del cambio, basándose para tal efecto en el principio monolítico de la libertad constitutiva del hombre.

La Independencia engranaba con un nuevo concepto de soberanía. Ésta ahora debía ser un producto de la libertad ejercida directamente por el pueblo, lo que implicaba, ya se ha argumentado, una inversión de la pirámide tradicional del poder. Y de hecho la casi irrestricta libertad de imprenta ejercería presión sobre las estructuras del poder político. En este horizonte, la esperanza se cifró en lograr moldear al país en busca de una vivencia sociopolítica constituida por partes con iguales derechos. Pero, de hecho, en medio de las mudanzas hacia la soberanía popular, los intereses de la burocracia y la Iglesia seguían ejerciendo un poder que aún no se entiende adecuadamente. La burocracia estatal y la burocracia eclesiástica, para decirlo de otra manera, iban a tener que redefinirse en función de la soberanía popular, sin ceder por ello enteramente ante ella. La soberanía, a su vez, era vulnerable a los temas de orden interno y de fortaleza ante el exterior. En los capítulos siguientes se explorarán algunos aspectos de esta dinámica, con particular énfasis en el papel central de la Iglesia en Guadalajara.

CAPÍTULO

2

El clero y el gobierno de Guadalajara en la época colonial: portavoces imperiales de los intereses regionales

Alejandra Moreno Toscano y Enrique Florescano se han referido a la consolidación regional del área de Guadalajara dentro del concepto de una Nueva España que en el curso del siglo XVIII experimentaba la creciente regionalización de "espacios económicos" en manos de elites locales. Frente a la ciudad de México, que — con variable éxito — pretendía regir un gran espacio económico nacional, se fortalecían los competidores regionales. Un segmento importante del occidente mexicano sentía cada vez más las múltiples influencias de la ciudad de Guadalajara. Además de continuar como centro jurídico y administrativo, con base en su posesión de una audiencia y un extenso obispado, Guadalajara ahondaría sus funciones económicas y culturales.¹

La nueva dinámica de España favorecía el fortalecimiento de las regiones de México. Se procuraba, de hecho, disgregarlas de su viejo centro colonial en la ciudad de México. En términos generales, se pretendía una renovación comercial de España a partir del fomento de la industria y la agricultura españolas. Los productos industriales, en particular, se destinarían al mercado americano, que debía expandirse mediante una mayor prosperidad con base en el fomento de riquezas

¹ *El sector externo y la organización espacial y regional de México (1521-1910)*, México, UAP, 1977.

regionales. Se pensaba al efecto que en América se promoviera la minería de metales preciosos, la agricultura en escala para el mercado interno y de exportación, y hasta la agricultura de subsistencia —que se ampliaría con base en el reparto de tierras sobrantes a los indígenas y castas altas. El deseo de articular con eficacia esta magna transformación económica llevó a plantear la cuestión de lograr gobiernos regionales más eficaces en América. En consecuencia, hubo que promover los intereses que correspondieran a las regiones afectadas.²

El nuevo impulso se encuadró dentro de un esfuerzo mayor de defensa imperial, de claro tinte militar. De esta manera, en la Nueva España, desde los años sesenta hubo gran interés en fortificar los intereses regionales del Septentrión. Se trataba de defenderlos del azote extranjero al estructurar un poder militar sobre bases socioeconómicas más firmes. Esta tarea resultó difícil. Con todo, desde un principio se involucró la región de Guadalajara al habilitar el puerto de San Blas para el abastecimiento de las poblaciones de la California y Sonora. Poco después, se propició el crecimiento de la industria artesanal. Las causas aparentes fueron el problema de la guerra en el Atlántico y la consiguiente interrupción de los flujos comerciales de ultramar, conjugado con la creciente población regional. Siguió un movimiento caracterizado tanto por un crecido comercio intrarregional como por los inicios de una exportación extrarregional mayor. El tradicional acoplamiento del crecimiento regional al mercado ganadero del centro del país —y el poder de la ciudad de México— se debilitaba. El mercado agrícola de Guadalajara se fortalecía con el aumento de su población, y las manufacturas locales experimentaban el dinamismo ya aludido.³

² Véase: John Lynch, *Spanish Colonial Administration 1782-1810*, Nueva York, Greenwood Press, 1969; Herr, *op.cit.*, pp. 120-153; Stein y Stein, *op.cit.*; Bitar Letayf Marcelo, *Los economistas españoles...*; Nettie Lee Benson, *La diputación provincial y el federalismo mexicano*, México, El Colegio de México, 1955; Brian Hamnett, "Obstáculos a la política agraria del despotismo ilustrado", en *Historia Mexicana*, XX, núm. 1, 1970; Enrique Florescano, "El problema agrario en los últimos años del virreinato, 1820-1821", en *Historia Mexicana*, XX, núm. 4, 1971.

³ Véase María del Carmen Velázquez, "La comandancia general de las provincias internas", en *Historia Mexicana*, XXVII, núm. 2, 1977, y "La jurisdicción militar

La política de Carlos III fue capaz de generar esperanzas de que este movimiento —en buena parte espontáneo y sin dirección desde el Estado— continuara. La muerte del monarca, en 1788, daría impulso a una cierta formulación ideológica de la situación por parte de la elite de Guadalajara, bajo el estímulo del nuevo intendente, Jacobo Ugarte y Loyola, y miembros del alto clero tradicional. Para apreciar la dinámica hay que recalcar que para esas fechas se había dado ya una reestructuración administrativa de la Nueva España con la creación del sistema de intendencias y de la comandancia general de las provincias internas.⁴

La nueva situación implicó inclusive reajustes territoriales para el área que aquí se estudia. El intendente de Guadalajara asumió claras funciones militares y procedió a la organización de milicias en los puntos estratégicos de su territorio. La nueva intendencia de Guadalajara lograba dar mayor definición administrativa al territorio que se encontraba bajo la proyección económica del mercado de esta ciudad. No obstante, los intereses financieros de esta capital trascendían esos nuevos límites, y la constitución de un consulado de comercio en 1795, seis años después de la organización efectiva de la intendencia, reafirmaba el papel suprarregional de Guadalajara oficialmente al establecer su control sobre todos los territorios de la Nueva Galicia. De igual manera, la Real y Literaria Universidad de Guadalajara, creada en 1792, ejerció poder efectivo en el enorme hinterland neogallego, sin restringirse al territorio inmediato de la intendencia. La audiencia consolidó su amplia jurisdicción y la creación de la Casa de Moneda en 1812

en la Nueva Galicia", en *Historia Mexicana*, IX, núm. 1, 1959; Michael E. Thurman, "The Founding of the Naval Department of San Blas and its First Fleet: 1767-1770", en *Hispanic American Historical Review*, XLIII, 1963, y *The Naval Department of San Blas. New Spain's Bastion for Alta California and Nootka, 1767 to 1798*, Glendale, California, Arthur H. Clark Company, 1967; cf. Ramírez Flores; Villaseñor Bordes; Abascal y Souza.

⁴ Lynch, *op.cit.*; Velázquez, *op. cit.*; José María Muriá, *Historia de las divisiones territoriales de Jalisco*, México, INAH, 1976, pp. 46-50; Luis Navarro García, *Intendencias en Indias*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1959; y José de Gálvez y la comandancia general de las provincias internas, pról. de José Antonio Calderón, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1964; Ricardo Rees Jones, *El despotismo ilustrado y los intendentes de la Nueva España*, México, UNAM, 1979.

sólo puede relacionarse con esta diversidad de funciones realmente neogallegas más que estrictamente jaliscienses.⁵

Se oía ya la exigencia de un virreinato nuevo en el norte de la Nueva España, y Guadalajara figuró entre las propuestas capitales para el mismo. El afianzamiento de la región estaba en vías de realizarse, pero su camino preciso no estaba claro. Apelar al marco virreinal —y por ende habsburgués— de la vida social apuntaba al pasado, pero necesaria para concertar una situación radicalmente nueva en muchos aspectos para la Nueva Galicia. Además, la creación de un virreinato no tenía por qué eliminar el sistema de intendencias como una modalidad de organización política subordinada al nuevo virrey. Bien podría ser un instrumento para hacer viable el futuro gobierno de la nueva entidad. De ser así, la nueva fuerza regional de Guadalajara arrastraría consigo al mayor espacio del norte del territorio mexicano, creando un paralelo con la dinámica tradicional del virreinato novohispano.⁶

La elaboración de un discurso ideológico regionalista

No hubo ningún movimiento que presentara una plataforma política y un proyecto socioeconómico para el futuro de Guadalajara, su espacio inmediato y su espacio mayor. Los elementos que conformarían poco a poco una visión de los intereses locales y su proyección al futuro se fueron precisando a lo largo del periodo bajo estudio. Antes de 1821, es notable que el clero jugó un papel destacado en la formulación ideo-

⁵ Cf. Muriá, *Historia de las divisiones...*; Villaseñor Bordes, *op. cit.*, pp. 66-68; Carmen Castañeda García, "La educación en Guadalajara...", pp. 253-433; Edmundo O'Gorman, *Historia de las divisiones territoriales de México*, México, Porrúa, 1966, pp. 3-25; Van Young, *Hacienda and Market... y Urban Markets...*; José María Muriá (dir.), *Historia de Jalisco*, II, Guadalajara, Gobierno de Jalisco, 1981, pp. 17-323. En Muriá et al., *Lecturas históricas de Jalisco* se reproducen escritos claves para la historia de Jalisco en la época colonial.

⁶ Véase Serrera Contreras, *op. cit.*, p. 14; Muriá, *Historia de las divisiones...*, pp. 44-45.

lógica de este regionalismo creciente. Tenía foro para sus ideas en el púlpito y en la imprenta, y era objeto de consulta casi forzosa en la forja de nuevas directrices para el desarrollo político y socioeconómico de la zona.⁷

No se habían dado aún dicotomías antagónicas insuperables entre clero y Estado, y mucho menos entre clero y sociedad. La corporación eclesiástica, fenómeno heredado del periodo habsburgués, procuraba ajustarse a las exigencias del cambio, y veía en las nuevas modalidades borbónicas de reforma y transformación la posibilidad efectiva de contribuir al mismo. Para el regionalismo que se fraguaba, los esfuerzos borbónicos que sacudían al régimen habsburgués parecían augurar un futuro mejor. No era inmediatamente aparente que la prosperidad prevista pusiera en jaque a la corporación eclesiástica. El absolutismo ilustrado prometía efectuar los cambios necesarios sin agitar cuestiones demasiado engorrosas de poder político. El crecimiento prometía mayores ingresos, no sólo para los particulares y el Estado, sino para la misma Iglesia. Con rentas mayores, esta corporación podía fijar sus rumbos a futuro, aumentando su presencia en la educación, y en otras actividades de beneficencia pública, así como ampliar sus esfuerzos misioneros en el lejano norte. Podar lo inservible y apurar el florecimiento de los mejores elementos de

⁷ Lo dicho sobre el alto clero no implica restar importancia a la obra de los intendientes Jacobo Ugarte y Loyola y José Fernando Abascal y Sousa. Rees, *op. cit.*, pp. 77-78 cita a José del Campillo y Cossío, *Nuevo sistema de gobierno económico para la América: con los males y daños que le causa el que hoy tiene, de los que participa copiosamente España; y remedios universales para que la primera tenga considerables ventajas, y la segunda mayores intereses*, Madrid, Benito Cano, 1789, para dar una idea de la mejor inspiración detrás de las ideas de reforma en el gobierno: "Como el único objeto de esta obra se reduce a tratar de todo lo que pueda conducir para dar una nueva esfera a la América, y hacer de unos hombres, que apenas se contaban entre los racionales, una nación industriosa, dedicada a la agricultura, y a las artes, consiste mucho la perfección de todo esto en el modo de manejar tan grande operación; y para no errarlo, parece que lo más seguro será establecer allá la misma forma de gobierno que tenemos en la España. Esto es, poner intendentes en aquellas provincias."

Parte de la labor de los intendentes se refleja en José Menéndez Valdez, *Descripción y censo general...*; Ramón Serrera Contreras, "Estado económico de la intendencia de Guadalajara...", en *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft*, XI, 1974, pp. 134-136; y Abascal y Sousa, *op. cit.*

la tradición local parecían constituir un mandato claro en Guadalajara. Aquí el apego al terruño se asociaba con el apoyo a su crecimiento y consolidación regional. Las reformulaciones no parecían implicar el aniquilamiento del régimen sino el fomento de su superación progresiva. Como no había frontera bien definida entre la promoción de lo propio y las nuevas medidas borbónicas, no se confrontaban la tradición y las modernas ideas del Estado y los arquitectos de su transformación.

No sorprende, así, que destacadas personalidades del clero de la intendencia de Guadalajara acogieran fervorosamente la política reformista del siglo XVIII. Ésta, si bien llegó a su apogeo en el gobierno de Carlos III, sólo afectaría más medularmente a esta intendencia durante el de su sucesor. Los ejemplos del pensamiento eclesiástico abundan a partir del cambio gubernamental. En 1789, el doctor don Gaspar González de Cándamo, canónigo de la iglesia catedral, vio la oportunidad de predicar sobre las reformas borbónicas al presentar su sermón de honras del recién fallecido Carlos III.⁸ Aprovechaba el momento para resumir elogiosamente las medidas de Carlos III y sugerir que reformas de inspiración similar se aplicarían en el reino de la Nueva Galicia. La impresión del sermón, que llenó 46 cuartillas más una de erratas, conservó para la posteridad toda la pujanza de las esperanzas de cambio y progreso en lo político, lo intelectual y lo económico que había despertado el gobierno cuyo futuro ahora se desconocía por la forzosa renovación de la persona del rey. En las seis primeras páginas del sermón, González de Cándamo encontró la manera de recordarles a sus feligreses que habían recibido grandes beneficios de un monarca que se había preocupado hondamente por el bienestar de sus vasallos y que se guiaba siempre por el reconocimiento de que "el amor y la confianza de los súbditos son el único fundamento sólido de la duración y prosperidad de los imperios" (6).

En su discurso, que goza del título de sermón sin tocar a

⁸ Sermón de honras del rey nuestro Señor D. Carlos Tercero, que de Dios goce, predicado en la Santa Iglesia Catedral de la Ciudad de Guadalajara en la Nueva Galicia, el día 28 de julio de 1789.

fondo ningún tema religioso, el vigoroso canónigo hacía ver que Carlos procuraba siempre la paz para "atender en medio de ella a la única, sólida y verdadera prosperidad de sus dominios, que miraba como su primera obligación". Esto era necesario con el fin de enderezar el camino equivocado que había seguido España en los últimos dos siglos, desde la muerte de Carlos V. Por haber errado tan tremendamente en su política de gobierno, este país:

...que desde los tiempos de aquel Carlos, que se hizo obedecer y respetar del mundo entero, hasta los de su tercer nieto Carlos Segundo, había descendido de la cumbre del poder y la opulencia al abismo de la debilidad y miseria, combatida luego de continuas y costosísimas guerras en los días de Felipe Quinto, apenas había principiado en los breves de Fernando Sexto a zanjear los fundamentos de su verdadera felicidad, cuando Carlos Tercero tomó en sus manos las riendas de su gobierno (17).

El canónigo González de Cándamo había entrado ya en tema. Enseguida pintaba un cuadro de la España desolada cuyo declive vino a conjurar Carlos III:

La agricultura decaída, los campos medio despoblados, la industria perdida enteramente, el comercio en manos del extranjero, las artes de todo punto ignoradas, y las ciencias tratadas por la mayor parte en un estilo inculto, y casi reducidas a tercias e inútiles disputas, ved aquí el estado de la Corona de España, al tiempo que ciñó las sienes de Carlos Tercero (17-18).

Tras la miseria agrícola de España, González de Cándamo hablaba el control de precios de los granos y la defensa de los extensos pastizales del país que se ejercía a favor de los ganaderos de la Mesta. En consecuencia, la agricultura resultaba incosteable y poco expansiva. Fue, declara, la sabiduría del estadista real la que supo allanar estas dificultades, y con ellas las que impedían la exportación lucrativa de cereales (18-19). Se ensancharon canales antiguos y se abrieron nuevos a la

vez que se emprendió la colonización difícil de la Sierra Morena hasta dejarla en manos del "sencillo labrador, el artesano industrial, y el hombre de honor y probidad, *agradables a los ojos de Dios, y útiles al Rey y a la Patria*" (19-20; las cursivas son mías).

Carlos III hizo renacer en España la industria y el comercio, esos "dos manantiales de verdaderas riquezas", y con eso comprobó que "la pereza, la ociosidad, y la desaplicación" no eran el carácter de la nación española. El "peligro de una ruina total de la Patria" y la dependencia del consumo español de las importaciones fueron conjurados por el nuevo monarca después del sistema errado de gobierno, que siguió España por espacio de más de dos siglos (21). Se dio la estimación apropiada a las "artes mecánicas", y el estímulo logró revivirlas. Las fábricas de paños lograron recuperar los mercados de la península y de América, y "todos los ramos de industria tomaron un aumento increíble en pocos años. Aumentáronse por consiguiente los medios de subsistir, y con ellos se aumentó la población, que es el principal fundamento sobre el que estriba la prosperidad o desdicha de los Estados" (22).

Sentenciaba el canónigo:

Ni el comercio puede florecer, sin que la agricultura y la industria le suministren materia para su giro, ni éstas subsistir, si no las anima y vivifica el comercio, que por eso se llama con justa razón alma de la república, y vida de los Estados.

Para fomentar el intercambio comercial Carlos había abierto nuevos caminos, perseguido a bandoleros, logrado "la reducción y arreglo de la moneda a un cuño", incrementando la circulación de dinero con la fundación del Banco Nacional de San Carlos, sostenido el crédito de los vales reales, facilitado y abaratado el cambio mercantil e impedido la fuga clandestina de metales preciosos (23). Procuró la superación de los consulados antiguos y fundó nuevos en muchas partes a la vez que unió a España y América de manera más efectiva al establecer los correos marítimos. Más importante aún para Amé-

rica, aseveraba González de Cándamo, Carlos había roto el monopolio comercial de Cádiz con los dominios del Nuevo Mundo, medida que se acopló con la supresión de unos impuestos y la rebaja de otros. La navegación ultramarina tuvo un fuerte impulso, y al multiplicarse las mercancías del tráfico y reducirse el costo de su envío a América, su uso se difundió como nunca antes (24-25). "Creóse en estos reinos el Real Tribunal de la Minería, y ya de antemano se había disminuido el precio de los azogues, todo con el fin de que la mayor abundancia de frutos y metales proporcionase al comercio libre un giro rápido, en utilidad común de España y de la América." (25)

Además, al libre flujo de mercancías se añadía una mayor libertad humana.

Quitóse poco después, de sobre el cerviz de los infelices habitantes del Nuevo Mundo, aquel pesado yugo bajo de que gemían agobiados, costumbre bárbara y tirana, que oponiéndose a la libertad que concede la misma naturaleza, precisaba al indio miserable a vender el sudor de su rostro, a quien tenía en su mano la autoridad para tasársele a su arbitrio.

Al contemplar la reacción que las reformas de Carlos III habían desatado de parte de los intereses monopólicos y sus aliados "la preocupación y la ignorancia", el canónigo catedralicio se reconfortaba y aseguraba a su feligresía que "la justicia prevalecerá contra la astucia, y el hijo de Carlos Tercero confirmará, y aún ampliará las providencias de su Augusto Padre" (25). Y sin amedrentarse, retomaba enseguida las proezas de éste para conjurar la guerra en África y Europa y por este hecho, y por su creación de la Compañía Real de Filipinas, haber adelantado el comercio en aquellos continentes y en Asia (26-29). Recorría enseguida la promoción de las bellas artes, que incluyó la creación de la Academia de San Carlos en la Nueva España, de donde "se extenderán las luces por estas dilatadas provincias" (29-30).

En cuanto a las ciencias, aseveraba:

Carlos abrió las puertas que la preocupación y la ignorancia, vestidas con capa de religión, tenían ase-

guradas con dobles cerrojos, entró la luz, y principiaron a disiparse al momento las tinieblas. Reformáronse las Universidades, y comenzaron a ser miradas con desprecio aquellas disputas interminables, que eran casi toda nuestra ocupación; y en que sin adelantar un paso, se habían gastado siglos enteros, y se tomó el camino derecho que conduce a la verdad (31; las cursivas son mías).

La filosofía moderna se cultivaba, la teología se renovaba por medio de la consulta directa de sus fuentes primarias, el estudio canónico se fundamentaba en la historia "y disciplina de la Iglesia", el derecho público y las leyes nacionales suplantaban la preocupación por la tradición romana, se revaluaban positivamente los idiomas orientales y se introducían la historia natural, la química, la mineralogía, la metalurgia, "ciencias importantísimas cual otra alguna, por no decir indispensables para la prosperidad del Estado" (31-32). Asimismo, se enviaron botánicos y naturalistas a América para conocer "las preciosidades, que en ellas estaban por la mayor parte desconocidas" (32).

Al acercarse a las playas americanas al mediar su discurso, se disculpó González de Cándamo ante la feligresía por explayarse tanto. Luego, el indómito canónigo prosiguió su resumen de lo más importante del régimen del monarca desaparecido. Celebraba el ataque a los ociosos, los vagos y los mendigos, la buena "policía" y la limpieza de las ciudades, y el aumento y la ilustración del ejército y la marina que se había logrado "sin perjudicar a la agricultura ni a la industria" (32-33). Entre los nuevos arreglos administrativos, "aumentó el número y dotación de los ministros de todos los tribunales de la América" (33). Pero además de tantas sabias y prudentes medidas, y otras muchas de igual naturaleza, Carlos había sabido desempeñar el papel correspondiente a un monarca, lo cual había manifestado al aseverar que "todas las desgracias del mundo que pudieran sucederme, serían menos sensibles a mi corazón, que la infelicidad de mis vasallos que Dios me ha encomendado". Truena la voz del canónigo: "¡Oh palabras dignas de ser grabadas en mármoles para instrucción

de los soberanos! Venid reyes, entended vuestra obligación, aprended los que juzgáis la tierra, cuál es el cargo que trae consigo la corona" (34).

Una y otra vez se retornaba a esta misma cuestión de la orientación política de las reformas emprendidas, que era finalmente un reflejo del desgaste de la jerarquía habsburguesa y de la nueva atención puesta en el productor y el comerciante. La nueva orientación prometía grandes frutos. Las convicciones de Carlos habían agilizado la respuesta a las quejas, reformando abusos y dictando:

...una política tan ilustrada. Una nueva luz parecía que iluminaba la España, un nuevo sol parecía que le había nacido: y ya que hemos llegado a valernos de esta comparación, permitidme que la contraiga más a nuestro propósito. A la manera que allá en las regiones situadas de la otra parte de los trópicos, el sol de la primavera anima y vivifica con sus rayos la naturaleza medio muerta por los rigores del invierno, *o como en estas tierras que habitamos, las lluvias del verano revisten de verdor y lozanía los campos abrasados de una larga seca*, así el difunto Rey Carlos dio nueva vida e hizo reflorar a sus dominios, casi reducidos al último estado de languidez y miseria (34-35; las cursivas son mías).

Antes de concluir, González de Cándamo encontraría manera de encomiar las sociedades económicas; de recordar la fundación real de hospicios, hospitales y colegios de cirugía; de aprovecharse de la supresión de la marca de negros para mencionar de nuevo "los derechos que os da la naturaleza"; de aseverar que el gobierno de Carlos había sido acorde con "el derecho sagrado de la propiedad, que es fundamento de la sociedad civil" (36-39); de elogiar las virtudes personales del rey (39-42); y de demostrar que la reforma de los abusos clericales del monarca era consecuente con un celo sin par por la verdadera religión incluyendo la erección de los obispados de Linares y Sonora (42).

Este mismo reino que habitamos, podrá testificar las crecidas sumas expendidas en sus playas, y los peno-

sos y costosísimos viajes que se hicieron, para extenderla [la fe católica] allá hasta los últimos términos de la nueva California (43).

Sólo le faltó al canónigo cumplir con la plegaria final de rigor, la cual despachó en media cuartilla a favor de "un rey en fin, que llenó exactamente las obligaciones de la corona, procurando de todos modos la exaltación de sus pueblos" (46).

La bandera de la Ilustración enarbolada por don Gaspar González de Cándamo en Guadalajara tendría una secuela digna. Cuando fue consultado el obispo fray Antonio Alcalde, el 25 de agosto de 1791, sobre la viabilidad de establecer en Guadalajara un consulado de comerciantes, encargó del asunto al canónigo doctoral de la catedral para que elaborara una respuesta que representara el parecer de la más alta jerarquía de su Iglesia, incluyendo al deán y al cabildo eclesiástico.⁹ Los términos de la respuesta redactada son de interés. En ella, se respaldaba la idea del consulado que no sólo resolviera pleitos entre comerciantes sino que debidamente auxiliara a sus miembros para evitar las bancarrotas particulares y tomara todas las medidas necesarias para extender el comercio (35). El papel de Guadalajara a este respecto se planteaba no sólo en cuanto a su distancia de la ciudad de México, sino en virtud de la lejanía todavía mayor de muchas otras poblaciones de la Nueva Galicia (es decir, dentro de la jurisdicción de la audiencia, y no sólo dentro de la intendencia de Guadalajara). En esto apoyaba explícitamente la petición de erección de un consulado hecha por parte de los comerciantes al intendente de Guadalajara (34-36).

El escrito referido hacía hincapié en este último aspecto de su planteamiento:

La Intendencia de Guadalajara, a que están subalternadas otras partes, tiene veinte y siete subdelegaciones, doce lugares de minas y, haciendo la regulación por el distrito de esta Real Audiencia, no baja de sesenta y siete el número de minerales. Este Obispado

⁹ Villaseñor Bordes, *op. cit.*, pp. 34-46, reproduce el documento.

comprende setenta y cuatro beneficios curados, diez y siete doctrinas y seis encomiendas, que todos hacen noventa y siete (37).

Las alcabalas de la ciudad de Guadalajara y sus receptorías dependientes excedían de 200 000 pesos, suma que se consideraba bastante elevada. La función del nuevo consulado, opinaba, abarcaría el fomento del comercio neogallego que el consulado de México era incapaz de adelantar adecuadamente por su mayor compromiso en "el vasto terreno del Arzobispado de México y Obispados de Puebla, Valladolid y Antequera".

Establecido el Consulado de Guadalajara, florecerá el comercio en las Provincias Internas, se conseguirá el aumento de la población, recomendada por el Soberano; se acrecentarán los Reales Derechos; se podrán trabajar muchos minerales abandonados, se cultivarán muchos terrenos incultos; se multiplicarán los diezmos; y podrá con más facilidad extenderse entre los indios bárbaros el culto del verdadero Dios y de la religión católica; resultando de todo *la utilidad de los particulares y del estado de la Iglesia y del Rey; que son los objetos a que deben dirigirse* (37-38; las cursivas son mías).

La jerarquía eclesiástica proponía que el consulado se abocara a "subvenir pronto a las graves urgentes necesidades públicas de esta ciudad", como la introducción de agua. Ésta contribuiría asimismo al adelanto de la agricultura circunvecina y al abatimiento del nocivo polvo de la zona que era un problema para la salud. Igualmente, el polvo sería abatido por el pronto empedrado de las calles que se encargaría el nuevo consulado. Otro problema peculiar de Guadalajara, que combatiría el consulado, era la constante erosión por las lluvias y la profundización de barrancas "que están ya casi en los confines de esta ciudad". Se harían caminos nuevos y se repararían los ya existentes, mientras que bajo la égida del consulado de México no se lograban construir los puentes indispensables para facilitar la entrada y salida de Lagos y San Juan, mientras que en este pueblo se celebraba nada menos que la feria "más célebre de toda esa América" (38-40).

Las industrias naturales de la región recibirían fomento con el establecimiento del consulado de Guadalajara. Estas industrias, según el cabildo eclesiástico, incluían la minería de oro y plata, la fabricación de tintes y pinturas, "los curtidos de todas especies de cuero", y los textiles de algodón y de lana. La idea de auspiciar la proliferación de estas empresas encajaba, por cierto, en una visión más amplia de la cuestión social en la zona:

Resultando de estos establecimientos, el que los indios poco astutos, instituidos de gusto y civilidad, se empleen en trabajos de industria que exigen ingenio, se dediquen al trabajo útil a ellos mismos y al Estado y destierre el resto de las demás gentes de la mendicidad vagabunda, objeto de indignación; *para socorrer la verdadera pobreza objeto de la caridad [...]* porque la experiencia ha acreditado en esta ciudad, que cuando hay obras públicas, como son las del Real Palacio, la del Hospital, Fábrica de Cigarros y otras de particulares, en las que están empleados muchos operarios, si por defectos de materiales cesa, entonces abundan muchos mendigos y de aquí resultan los golfarros, que cuando no perjudican, lo menos que dejan es el sobresalto. Las fábricas conducen también a la población; porque teniendo con qué mantener a sus familias se multiplican los matrimonios... (41-43; las cursivas son mías).

El documento aludido finalizaba con la mención de la acción vivificadora sobre la agricultura, la industria, la población y el comercio del establecimiento del puerto de San Blas y de la crecida contribución de los comerciantes de Guadalajara al bienestar del erario público local y virreinal y a la promoción de la minería, la agricultura y demás transacciones económicas "prescindiendo [...] de que los alcaldes ordinarios, regidores y demás ministros empleados en atender las obras públicas, regularmente sólo son los mercaderes" (45). Fue remitido por el obispo fray Antonio al intendente Ugarte con una nota aparte que encomendaba a éste que se fijara en las "sólidas consideraciones" del cabildo eclesiástico. Añadía el obispo que el

ejemplo de la ciudad de México debía tomarse en cuenta, así como "los sentimientos de la razón y política ilustrada, que instan a la distribución de las utilidades emanadas de cualquier fondo, entre aquellos lugares y personas que coadyuvan a su colección". El obispo afirmaba explícitamente que su apoyo a la medida en cuestión —la erección del consulado— emanaba de su amor a su diócesis (54-55).

No todas las manifestaciones de apoyo clerical al espíritu y la práctica de las reformas borbónicas fueron hechas con afán de profundizar detalladamente en el extenso panorama y sus méritos. No faltaron, sin embargo, ocasiones propicias para externar sentimientos similares a los anteriores. Un momento adecuado, por ejemplo, fue el día 10 de noviembre de 1792, al celebrarse las exequias del recién fallecido obispo fray Antonio de Alcalde, quien se había encargado de la diócesis desde 1770 hasta ese año con el respaldo excepcional de Carlos III, expresado en una comunicación de 1788.¹⁰ El sermón predicado estuvo a cargo del licenciado don Juan Joseph Moreno, tesorero dignidad de la catedral de Guadalajara. Contra las calumnias hechas por los que habían acusado al finado obispo de codicia y avaricia, Moreno se entregó a detallar la obra del mismo a favor de los conventos, los pobres y la educación en general, cuyos colegios y escuelas demostrarían "las utilidades cristianas, y políticas de establecimientos tan útiles" (21-22). No pudo el licenciado Moreno dejar de mencionar,

ese Hospital tan amplio [de San Miguel], y dilatado, como su corazón, y otros muchos edificios, en los cuales se han gastado sumas en limosnas distribuidas con acierto, como que eran enderezadas a desterrar la ociosidad y el latrocinio, a fomentar las artes, y a que

¹⁰ Juan Joseph Moreno, *Sermón predicado el día 10 de noviembre de 1792. En las solemnes exequias que la Santa Iglesia Catedral de Guadalajara celebró a su pastor el Illmo. y Rmo. señor Ntro. D. Fr. Antonio Alcalde por el Lic. D...., tesorero dignidad de dicha Santa Iglesia* (sin editorial). El mismo Moreno comenta la aprobación de Carlos III. Para las fechas en que gobernaron sus diócesis los obispos de Guadalajara, véase Muriá et al., *Lecturas históricas de Jalisco. Antes de la Independencia*, II, pp. 177-178.

por el estrecho enlace, y dependencia, que tienen entre sí los habitantes de una ciudad, circula el dinero por todos ellos, y de esta manera los pobres tuviesen con qué socorrer a otros más pobres (22).

El obispo, según Moreno, vivió en un digno retiro cristiano, pero no en "un retiro anacorético", ya que atinaba en pensar que "el día es para el público, la noche para mí" (21-23). Reproducía las mismas palabras de Alcalde nuevamente para explicar el énfasis que se pondría en detallar las limosnas del obispo — hechas, podríamos agregar, con cierto dejo de filantropía moderna. Era necesario, decía, "obviar después de mi fallecimiento a la malicia, que puede sobrevenir de alguno, o de algunos hombres, que mal contentos con la luz, aman las tinieblas con capa de celo, y dan por hecho lo que su pasión, o imaginación les figura" (43).¹¹

Es significativo y sintomático, no obstante la corriente ilustrada evidenciada en los documentos aludidos, que los dos sermones referidos dejaran asomar la duda respecto al apoyo de que gozan las reformas borbónicas en relación con lo religioso. ¿Quiénes estarían tentados a asociar las nuevas luces y la erradicación de abusos clericales con la irreligión, según el concepto de González de Cándamo, o a denunciar a Alcalde mediante la calumnia, de acuerdo con Moreno?

Siempre es asunto delicado hallar la resistencia a los reformistas convencidos sin caer en la polarización que hacen éstos de la situación ideológica. Felizmente, se tiene conocimiento de un sermón más del licenciado Moreno predicado anteriormente en ocasión de los dos siglos de vida del convento de Santa María de Gracia.¹² Moreno celebraba enton-

¹¹ La lista de donaciones del fallecido obispo aparece bajo el título de "Extracto de las donaciones...", en Moreno, *op. cit.*, pp. 34-41. Se notará aquí una sustanciosa donación a favor de la Real y Literaria Universidad de Guadalajara que abrió sus puertas el mismo año en que murió el obispo Alcalde.

¹² *Sermón predicado en la solemne acción de gracias que expuesto en el agosto sacramento de la Eucaristía celebró por el cumplimiento de dos siglos de su fundación el convento de religiosas dominicas, de Santa María de Gracia en la Ciudad de Guadalajara, corte de la Nueva Galicia. Por el Lic. D...., Canónigo Magistral de la Santa Iglesia Catedral de dicha Ciudad, el día 17 de agosto de 1788, México, Imprenta Nueva Madrileña, 1789.*

ces los "beneficios negativos" del convento en relación con las desgracias naturales que han afectado a tantas otras casas de religiosas (16). Y luego, más adelante y con una retórica llena de emoción pregunta:

¿[C]uántos son los monasterios de religiosos que habéis visto suprimir en nuestros días mismos? ¿Cuántos los [sic] órdenes religiosos que habéis visto extinguir, y abolir hasta de la memoria de los hombres, en estos doscientos años? ¡Oh Dios inmutable y eterno por vuestro ser! ¿Cuánta es la bondad con qué comunicáis un rasgo de estos vuestros soberanos atributos a las criaturas, que por su ser mismo, caminan precipitadamente al no ser? Cuatro son los [sic] órdenes religiosos confirmados por la Silla Apostólica, que se han extinguido en estos dos siglos.

Y el entonces canónigo magistral de la catedral de Guadalajara enumera los cuatro en una nota aparte: "El de los Jesuitas, los de San George *in alga*, el de los Gerónimos de Fiesoli, y el de los Jesuitas" (24-25). Enseguida, se explaya sobre la manera en que el convento de Santa María de Gracia tuvo feliz fundación como "un taller [...] para las costumbres" y así las religiosas se volvieron "beneméritas de la sociedad humana" (37, 39, 55). Se equilibran aquí, pues, el temor ante la mano fuerte de la reforma y la afirmación implícita de que la Iglesia y sus diversas instituciones podían servir con contribuciones de utilidad a la sociedad humana.

Seguramente no toda la Iglesia estaba dispuesta a caminar esta cuerda floja entre las exigencias reformistas y sus propios intereses corporativos. Si miramos hacia adelante, se conservan en Guadalajara todavía las ideas vertidas en la península en 1812 por fray Fernando Cevallos, y cuya difusión en México ameritó la reimpresión en Puebla en 1820. Cevallos negaba al poder secular el derecho de reformar el clero y apelaba tanto a los protestantes como a Rousseau para demostrar que tales pretensiones del Estado carecían de fundamento.¹³ Defendía los derechos del clero de "heredar, o

¹³ Fernando Cevallos, *Observaciones...*, Coruña, Oficina del Exacto Correo, 1812, reimpresión en Puebla, 1820.

recibir legado", pero se oponía a que los clérigos fueran conscriptos por la milicia. Aseveraba que el número de eclesiásticos en España era crecido, pero no excesivo, que la Inquisición era temida sólo por "los que están dispuestos a pecar", y que la disciplina y reforma del clero se lograba sólo por medio de "concilios provinciales, o nacionales". Cevallos encontraba que los reformistas del Estado eran realmente traidores al trono y que sus miras enfocaban primordialmente la usurpación de la jurisdicción y los bienes de la Iglesia, mientras que las riquezas clericales, sobre las cuales la Iglesia tenía "rigurosa propiedad", fomentaban en realidad la economía.¹⁴ El ilustrado obispo electo de Michoacán, recipiendario de un doctorado de la Universidad Real y Literaria de Guadalajara y bien conocido aquí, no ostentaba en esa época opiniones tan contrarias.¹⁵

Entre las insinuaciones de Moreno y el fuerte pronunciamiento de Cevallos, se había dado un periodo difícil para la Iglesia. Ésta se había visto obligada a estirarse para aunar su lealtad a la monarquía absolutista y el reformismo, a una defensa de su propia integridad institucional y corporativa. Al paso del tiempo se había erosionado el acomodamiento fácil entre las directrices antiguas y nuevas de la sociedad. Se iban presentando fricciones entre los distintos pareceres; y hubo roces entre los representantes de intereses añejos y las pretensiones de la nueva burocracia real y sus portavoces.

Las cartas pastorales y edictos del obispo Alcalde, recogidos e impresos por Alberto Santoscoy, apenas evidenciaban tales tensiones.¹⁶ Sus primeros escritos de este género se habían dedicado a poner en orden cuestiones de capellanías, con-

¹⁴ El prolífico índice contiene las palabras citadas.

¹⁵ Manuel Abad y Queipo, *Representación sobre la inmunidad personal del clero reducida por las leyes del nuevo código en la cual se propuso al rey el asunto de diferentes leyes que establecidas harían la base principal de un gobierno liberal y benéfico para las Américas y para su metrópoli*, se reproduce en Mora, *Obras sueltas*. Para una reflexión profunda sobre la dinámica general del clero de la Nueva España ante las reformas borbónicas, véase Farriss, *op. cit.*

¹⁶ Alberto Santoscoy, "Veinte años de beneficencia...", en *Obras completas*, I, Guadalajara, Gobierno del Estado, 1983, pp. 170-288. El apéndice contiene los edictos, cartas pastorales y otros materiales del obispo, pp. 261-288.

fesiones anuales de parte de indios y castas, y el debido respeto de los días de fiesta religiosa en los pueblos y haciendas (263-265). Un edicto de 1773 se ocupaba de una bula de Clemente X, debidamente autorizada por Carlos III, que trataba cuestiones netamente religiosas de indulgencias y confesión (266-267).

Varias de las comunicaciones subsecuentes, en 1774, sí reflejaban más palpablemente el estrecho entramado de las delicadas relaciones entre la Iglesia y el Estado, así como su complejidad en una época de absolutismo acendrado. Así, cuestiones de "minoración de asilos" para reos que acudían a las iglesias, la extinción papal de la ya repudiada orden de los jesuitas, y la prohibición de que el clero interviniera en el casamiento de soldados donde no mediaba licencia real, apuntaban en la dirección de un estricto acato a los dictámenes del Estado al respecto (267-270). Mas el renovado acento en el cumplimiento del deber religioso desde un principio y la su gerencia implícita, enseguida, de un Estado receloso de su autoridad, no parecían representar una crisis aún. No se modificaba radicalmente al conjunto, en que el trono y el altar eran pilares sociales y se apoyaban mutuamente.

Otros escritos que aparecieron poco después se ocupaban de la administración correcta de las cofradías, los altares de las parroquias, del incesto en los matrimonios y de una visita general a parte de la diócesis (270-275). Claro está que la vertiente extrarreligiosa de estas misivas apuntaba al fuerte nexo de la Iglesia con la sociedad civil. Y tal vez haya alguna indicación de relajamiento en la conducta de ésta, y en el restablecimiento del control efectivo ejercido por la Iglesia. Por ejemplo, un edicto de 1775 condenaba a los que pretendían casarse con parientes cercanos, disponiéndose, para el efecto, a presionar a la Iglesia mediante "la mezcla carnal con sus pretenzas" (272).

Con todo, sólo a partir de 1778 se hacen más notables algunos temas en estos escritos del obispo, y tal vez se palpa el inicio de un ligero cambio en tono. Un edicto de 1778 transmitía la prohibición real de que se recurriera a la curia romana sin pasar por los canales diplomáticos de la corona española (278-279). Otra comunicación, de 1779, pormenorizaba una

disputa con los "alcaldes ordinarios, alcaldes mayores, corregidores, sus tenientes y demás justicias seculares" sobre el derecho de éstos a consultar los libros parroquiales, lo cual logró limitar severamente el obispo con el apoyo del virrey de la Nueva España (278).

Había fricciones entre la administración civil y la eclesiástica. Incluso en 1778 el obispo había recurrido al rey para variar una costumbre de protocolo relativa a las prácticas religiosas de jueves y viernes santos. Consideraba que la exposición del "Santísimo Sacramento al señor vice-patrono", era una irreverencia inaceptable, lo cual aceptó al rey (280). Debían darse estos roces como reflejo de una creciente inseguridad en cuanto a los papeles de las dos burocracias. Pero la unión entre el trono y el altar aún seguía vigente. Una misiva de 1781 relativa a la cooperación de la Iglesia en la captación fiscal, a propósito de una campaña patriótica, si bien particularmente exacta y atenta mediante cita de las intenciones de las autoridades civiles, no obstante, claramente replicaba la ancestral cooperación entre ambas jerarquías (280-281).

Llaman más la atención los escritos pastorales de 1782 que apuntan más bien a percibidos problemas relativos a los "desórdenes de los ministros de sacramentos" y "al notable desfalque y disminución que han producido las rentas decimales en los últimos años" (281-283). Resulta de interés que en el primer caso Alcalde señalaba la falta de control del alto clero sobre gran gama de las actividades desempeñadas por sacerdotes de menor nivel jerárquico. Decía textualmente:

...habiendo experimentado, con gran dolor nuestro, que algunos ministros [...] no quieren exponerse al trabajo de administración (de los sacramentos y actividades conexas) a que están sujetos en fuerza de los títulos por que fueron promovidos a los sagrados órdenes, voluntariamente se separan de las administraciones, con falsos pretextos de enfermedad, o lo que es más digno de reprehensión, por solicitar mayores intereses temporales se trasladan a otras feligresías, de propia autoridad, con abandono de los propios curas con quienes estaban empleados (281-282).

En el renglón de los diezmos, el obispo asentaba que el problema "se atribuye principalmente a la inadvertencia [?] con que muchos de sus causantes rehúsan pagar lo respectivo a las semillas producidas en sus haciendas, o cuando menos ocultan parte de los frutos, a fin de minorar la contribución" (283). Los demás escritos en los años subsecuentes, sin embargo, retomaban de nuevo cuestiones netamente religiosas, o se dedicaban a otras instancias de más eficaz colaboración entre el gobierno de la Iglesia y el gobierno de Su Majestad (283-288). En 1785, por ejemplo, el obispo se ocupaba de la escasez de alimentos y cómo coadyuvar en su alivio (283-284).

No deja de ser interesante que algunos sermones de este periodo ponen un énfasis muy particular en los misterios de la fe, y cultivan asimismo un acendrado apego al culto mariano. Da la impresión de que la Iglesia ya buscaba un terreno propio, en el cual poder ejercer una autoridad indiscutible. Asimismo, sugiere que la Iglesia estuvo consciente de sus propias debilidades institucionales, a nivel de su relación con la dirección moral de la sociedad. Un mayor énfasis en la pureza de la práctica religiosa ofrecía así posibilidades de renovación a la Iglesia. Una mayor entereza la prepararía ante los cambios de la sociedad.

Uno de estos sermones, dedicado por cierto "a una nación tan ilustrada como la indiana, y que puede competir con las que en esta época sean", trata del "misterio eucarístico".¹⁷ Promete desarrollar tres puntos al respecto "matemáticamente" para dar *la idea más clara del misterio más oscuro*. Era éste "el sacramento de todos los sacramentos" del cual "Dios no pueda darnos cosa mayor, ni mejor" (III-IV).

En su primer punto se contrastan las glorias de la transus-

¹⁷ Agustín Joseph Mariano del Río de Loza, *La más clara idea del más oscuro misterio, la sagrada Eucaristía. Sermón panegírico que el domingo 14 de junio de 1789, dentro de la octava de corpus, predicó en la Santa Iglesia Catedral de la Ciudad de Guadalajara, Nuevo Reino de Galicia El Sr. Dr. D. ..., a expensas del Lic. Don Gerónimo Miguel Pulgar y Segura, Abogado de las Leales Audiencias, de estos Reinos, Agente Fiscal Interino de lo Civil, en esta Cancillería, Defensor del Juzgado General de Bienes de Difuntos y de Temporalidades, que fue Regidor perpetuo de esta Nobilísima Ciudad, quien lo dedica a la nación de los americanos, México, don Felipe Zúñiga y Ontiveros, 1789.*

tanciación, "máximo de cuantos milagros ha obrado la divina omnipotencia", con su incapacidad de obtener aún "de la humana libertad una perfecta y racional obediencia" (IV-V). Frente a la invitación al hombre para renovarse en Cristo, o sea vivir realmente como cristiano, los resultados eran pocos:

¿Y cuáles son los esfuerzos que hacen los hijos de Adán por destruir al hombre viejo, y transformarse en el nuevo, tanto que pueda decirse con verdad, vivo yo, ya no soy yo, quien vive en mí es Jesucristo? Antes por el contrario, se empeñan en usurpar a su Majestad lo que es por tantos títulos suyos (VII-VIII).

El segundo punto destacaba la absoluta entrega de Cristo al hombre de modo milagroso mientras que éste, en su "indolencia", se alejaba del fervor del cristiano antiguo, al punto de no cumplir voluntariamente siquiera con la mínima exigencia de comulgar una vez al año en la Pascua. Tristemente, señalaba,

por desgracia nuestra hemos venido al mundo ya caduco en la escoria de estos tiempos corrompidos, cuando no basta que salgan los ministros por las calles y plazas, ni que recorran los campos por todas las sendas y vallados, ni que hagan atalaya de los muros, y suban a dar voces desde el alcázar o púlpito (IX).

Ante tal situación

ya se ha hecho preciso, que contemporizando la Iglesia con la media de los fieles, ciña tan estrecha obligación a una sola vez en todo el año, para cuyo cumplimiento, con ser una paloma sin hiel, se ha visto necesaria a valerse de la fuerza el brazo secular, a esgrimir el rigor de sus censuras, y a usar del ruidoso estrépito de su externa jurisdicción *compelle intrare* (X).

En el tercer punto se ve aún más claramente que la Eucaristía asumía funciones simbólicas muy claras. Éstas de alguna ma-

nera retomaban la pretensión del pensamiento cristiano de sacralizar y volver trascendente la vida del hombre en sociedad, más allá de la cuestión de la salvación individual:

¡Oh, sacramento de piedad! ¡Oh, divisa de unidad! ¡Oh, nudo de caridad! Mal podrán los miembros unirse realmente con su cabeza, sin que recíprocamente se conserven unidos todos ellos entre sí.

¿Por qué pensáis que entre tanta variedad de viandas no escogió Cristo para materia de este sacramento más que sólo el pan y vino, sino porque como notan San Agustín y el Crisóstomo, el pan se compone de muchos granos de trigo, y el vino se forma del zumo de muchas uvas, pero tan unidos y mezclados entre sí, que después no hay agente que pueda separarlos? ¡Oh, símbolo de caridad! Con razón entre todos los misterios de la religión católica, sólo la Eucaristía se levanta con el glorioso renombre de Comunión, esto es, de *común unión*; no tanto porque indiferentemente se sientan en esa mesa los párvulos y magnates, los ignorantes, sabios, los pobres y ricos, los buenos y los malos; débiles, ciegos, cojos, baldados, paralíticos, leprosos, sin excluirse tal vez de ella los amantes y energúmenos, cuanto porque, como explicaba el Apóstol, todos los que participamos de un pan formamos un mismo cuerpo, sin dejar por eso de ser muchos: *multi unum corpus sanum*. De aquí es que la Eucaristía se llama en griego *syntaxis*, esto es, congregación, *cofradía*, o adunación (XVIII-XIX).

Plantear una forma de pensar o de vivir fuera de las coordenadas de la tradición cristiana no era marchar adelante, sino retroceder. Dirigiéndose "al pueblo", este pensador clerical expresaba:

Y tú, cristiano, reconoce tu dignidad y hecho consorte de la naturaleza divina, no quieras con bastardos procedimientos degenerar en tu antigua ruindad y villanía; ten presente a todas horas de qué Cabeza y de qué Cuerpo eres miembro [...] esforcemos toda nuestra posibilidad, nuestros arbitrios y bienes, para dedicar en servicio de la Santa Eucaristía todas nuestras

obras, palabras y pensamiento. ¡Yo no sé cómo todos los cristianos no se convierten en lámparas vivas, que atizadas continuamente con el aceite de todas las virtudes, ardan día y noche pendientes de este Santuario! (XX-XXI).

Y todo lo anterior en función del sacramento aludido, cuya memoria debía servir "para que nunca podamos olvidar ese inmortal beneficio que compite con los tiempos" (XXII).

Siete años más tarde, este mismo predicador daba otro sermón, mismo que fuera publicado en 1798.¹⁸ Comenzaba con una cita invocando al público: "No queráis pues conformaros con las ideas de este siglo." Aprovechando la profesión de una joven como religiosa dominica, el predicador pudo disparar unos dardos a "la hojarasca del siglo", y hacer hincapié en las incertidumbres de la salvación (14-15). A sus ojos, la profesión de la joven la dejaba "ligada [de] una vez a la perfección cristiana" (19).

¡Oh, cuántas son las ventajas que lleváis a los estados comunes! Porque como éstos no tienen método en qué afianzar su conducta, ni diarias distribuciones que no penden solamente de su arbitrio, regularmente no hacen pie en sus acciones virtuosas, con facilidad se las dispensan, andan tras de novedades, mudan más figuras que Proteo, con nada se satisfacen, y aún entre los ejercicios que practican, casi siempre prefieren los que confrontan (es decir, se conforman) más con la complexión y humor a los que son repugnantes, consultando hasta en lo más oculto del Santuario al genio, comodidad, y propia naturaleza, que sería mejor mortificaran con las acciones más útiles, o menos conformes con la natural inclinación en términos de igualdad (19-20).

Señalaba el predicador que la vida religiosa, con toda la lucha que implicaba entre la trascendencia cristiana y la tentación

¹⁸ *Continuo espiritual*, Guadalajara, Oficina de don Mariano Valdez Téllez Girón, 1798.

de una vida más sensual, representaba poco más, poco menos, lo que afrontaría la novicia "en cualquier otro estado y situación de la vida" (26). Lo más terrible era, a su parecer, que había quienes en su deseo de entregarse a la sensualidad de la vida terrenal, y elevarla como ideal, ya atacaban la vida religiosa por lo que representaba precisamente en términos de esta ancestral lucha de la cristiandad con la inmanencia, y por lo que sugería de las dificultades de la virtud fuera de la vida religiosa.

He aquí las sofisterías con que los hijos del siglo fascinados por el terrible aspecto que aparece en la cristiana conducta y en la religiosa perfección, usan de paralogismos para desacreditarlos, y no contentos con engañar su indolencia pretenden alucinar a otros con su misma vanidad. ¿Podría creerse entre católicos? (30).

Se trataba finalmente de evitar que "se apague la antorcha del buen ejemplo al soplo de cualquier vanidad" y de procurar "consumar el holocausto perpetuo de todo el hombre terreno, que os reanime a otra vida puramente espiritual" (35). Recordaba el predicador, en fin, que "llenando cada uno de los presentes todas las obligaciones de su respectivo estado", estaban invitados todos a la bienaventuranza (36).

Otros tres sermones de antes de 1810 se dedican a la virgen María en sus advocaciones de "la Purísima Concepción", "Nuestra Señora de Guadalupe" y "Nuestra Señora del Refugio". Parece significativo que sólo el primero de estos sermones fuera publicado en la época de su presentación al público. Lo otros dos se imprimieron hasta 1852. Su fuerte invocación a la imagen de la virgen María, a favor del pueblo mexicano puede haber parecido excesiva.¹⁹ El primero, hecho imprimir por los mineros zacatecanos, "en testimonio de su

¹⁹ José Ignacio María de Nava, *Sermón de la Purísima...*, Guadalajara, Oficina de D. Mariano Valdés Téllez Girón, 1806; Juan Bautista José Román y Bugarín, *Oración panegírica de Nuestra Señora de Guadalupe...*; Román y Bugarín, *Oración panegírica de Nuestra Señora del Refugio...*, Guadalajara, Tipografía de Rodríguez, 1852; véase sobre el tema mariano a fines de la época colonial, William Taylor, "The Virgin of Guadalupe in New Spain: An Inquiry into the Social History of Marian Devotion", en *American Ethnologist*, XIV, núm. 1, 1987, pp. 9-33.

cordial devoción, y con el más rico deseo de que ésta se propague todo lo posible entre los fieles", era el menos a propósito para fustigar tendencias indeseadas en la sociedad o el Estado, porque la devoción de los mineros era evidentemente un tributo a la Iglesia y su mensaje espiritual. Con todo, se podían subrayar algunas enseñanzas. Así, el conocimiento de la milagrosa exención de María de "la original fealdad y borrón tosco de la culpa" (del pecado original) debía conmover al público (35). Muy mal estaría "si después de todo queda estéril vuestro espíritu". La pureza cristiana de María debía inspirar a los demás cristianos a "purificar nuestras almas" (36). En cuanto a los mineros, la abundancia con que fuesen bendecidos en la minería debía orientarse "en obsequio vuestro, al culto de Dios y socorro de los menesterosos [para que] merezcan los inestimables premios de la bienaventuranza" (37-38).

Si bien el primer sermón no podía evidenciar su mensaje de renovación no obstante su consecuente orientación hacia un misterio de fe y específicamente al culto mariano, los otros dos que se mencionan — que no fueron publicados inmediatamente — sí pudieron ir más lejos. El sermón en honor de la virgen de Guadalupe comenzaba citando los salmos al tenor de que "tanto bien ninguna otra nación ha recibido". Declaraba enseguida que el asunto por tratar era "el más estupendo de los prodigios a favor de la nación americana" (2). Mediante esta aparición, la Madre de Dios se había declarado "vuestra protectora" y "vino a fin en fin a declararse en estos países por doctora de la fe, por maestra apostólica del Evangelio, por columna fuerte y base indestructible de nuestra santa religión" (17).

Se trataba en esta cuestión de un "gran misterio de clemencia" (9). Aludía el predicador negativamente a la época prehispánica y precristiana, relacionándola con un "contagioso y pestilencial veneno, con que la serpiente antigua infestó las provincias de este vasto país" (10). Contrastaba aquello, sin embargo, con el nuevo amparo que María ofrecía a los americanos: "[R]egocijaos que pronto seréis la porción escogida, la gente predilecta, el pueblo de adquisición, y como el objeto único de las caricias, atenciones y cuidado de la Madre del Dios de las misericordias" (15).

América había de vencer la concupiscencia, así como recibió su catequesis, con un apoyo especial:

¿Quién podrá dudar de haber María Santísima en estos países la fe de Jesucristo, si medita seriamente la conservación de esta misma religión por más de tres siglos, hermosa, floreciente y siempre libre de los malignos asaltos a la disensión y la herejía? (15, 20-21).

Pero era necesario que las cosas fueran más lejos aún. Era necesario sacralizar, a ver sacralizada la vida de América septentrional por la fuerza de esta intervención mariana. Faltaba poco, y este poco podía recorrerse rápidamente:

Dichosos naturales o habitantes de este feliz suelo, a quienes no se desdeñó María Santísima venir a visitar, descendiendo de lo alto de los cielos, a quienes declaró por hijos suyos, ilustrándolos en las máximas y fundamentos de la religión cristiana, a quienes prometió su amparo y su favor al arrimo y sombra de esta imagen suya con que quiso enriquecernos, a quienes llenó por último de sus dones y sus gracias, hasta llegar a despertar la emulación, y celos de todas las demás naciones; a vosotros os toca por estos y otros muchos títulos desempeñar el glorioso renombre de hijos de María, y satisfacer a las obligaciones que os impone una justa y fiel correspondencia; a vosotros os toca servir de modelo y ejemplar a los verdaderos devotos de esta gran Madre y Manifestar en vuestra conducta y proceder una viva copia de las virtudes que nos cifró en esta imagen de su soberano original... (27-28).

Y por si alguien pensara de otro modo, no se trataba de cosas superfluas o exteriores, por más lícitas que éstas fueran. No, éstas "os las desechará como un hediondo estiércol, no siendo en su aprecio más que un ingenioso artificio del amor propio" (28). Lo que se quería era una religiosidad depurada, alejada de "costumbres corrompidas" y acorde "con la práctica y ejercicios que nos prescribe el Evangelio" (29-30).

La invocación a una trascendencia basada en la entrega a la virgen no sugiere de ninguna manera que todo andaba

bien en la religiosidad mexicana. Más bien parecía apuntada a contrarrestar tanto un desapego popular hacia una religiosidad sistemática y constante, como evitar que cundieran influencias extrañas más afines al pensamiento secularizante de Europa occidental. Las referencias a este último tipo de pensamiento indicaban un temor ante la creación de un nuevo conjunto de valores humanos. A la vez, el incumplimiento religioso o desapego del mexicano se denunciaba como una "indolencia". La promoción del culto mariano les ofrecía ahora a los practicantes de esta religiosidad imperfecta un nuevo horizonte, intelectualmente poco exigente y dependiente para su dirección del clero. El éxito de esta orientación cimentaría una relación orgánica entre el clero y los demás integrantes de la sociedad, independientemente del gobierno y las nuevas tendencias secularizantes. La moralidad se fundaba así más en una intencionalidad bien orientada que en una conducta sin mácula.

El tercer sermón mariano que se ha mencionado acababa remarcando este último aspecto. Ofrecía al mexicano el consuelo de la virgen como "refugio de pecadores":

¿Acaso la tiranía de los malos hábitos, la violencia de las pasiones, la fealdad de los pecados, y finalmente, todo aquel peso de vicios inveterados, de malas inclinaciones, de ingratitudes e infidelidades, bajo las cuales tanto tiempo estáis gimiendo no os dejan aliento para levantar la vista al cielo o buscar en él vuestro remedio? Pues sabed, dice San Bernardo, y jamás se os borre de la memoria, que la cualidad grande de María es ser especialmente Madre de pecadores... (21).

Resulta conveniente señalar que para las fechas de estos últimos sermones aun el entusiasta ilustrado González de Cándamo, que se ha conocido en su sermón de elogio a Carlos III, daba signos de cierto desencanto frente a sus posiciones anteriores. En su nuevo cargo de canónigo magistral de la catedral metropolitana de México, le tocó dar en 1800 un nuevo sermón en honor del recién fallecido arzobispo Alonso Núñez de Haro y Peralta.²⁰ En aparente contradicción con su visión

²⁰ *Sermón de honras, predicado en las solemnes...* (sin pie editorial).

de 1789, ahora el clérigo entreveía escollos notables para el desarrollo armonioso de la vida mundana y religiosa. Sentenciaba, precavidamente, que sólo la ciencia unida a la caridad cristiana podía lograr "la verdadera sabiduría, cuyo principio es el temor de Dios" (XII). Afirmaba, asimismo, que sólo el cristianismo podía ser el fundamento de convivencia humana, mejor que "toda esa humanidad tan decantada de la filosofía"; aquél brindaba "aquella paz del alma, que el mundo no puede dar, propia solamente del espíritu de Dios" (XXI). González de Cándamo destacaba que el fallecido arzobispo había sido un hombre caracterizado por la comprensión y la clemencia, pero no por ello "dio jamás el menor motivo para que nadie se propasase a ultrajar la alta dignidad del sumo sacerdocio" (XXIII-XXIV). Aconsejaba al canónigo a los preladados de México que guiaran a la feligresía con amor, y no por temor. Esto no quería decir que actuaran con una irresponsable tolerancia. A los feligreses había que "hacerles suave el yugo de su divina ley (de Dios), y ligeros sus preceptos, sin profanar su santidad con nuevos ensanches, repugnantes al espíritu del Evangelio" (XXVI-XXVII). Haro y Peralta era un ejemplo singular, en cuanto "ajustaba las disensiones, reconciliaba los ánimos, y componía amigablemente las diferencias, que tanto perjudican a la religión y al Estado" (XXVII).

Tras citar "los innumerables beneficios que México recibió" del desaparecido arzobispo, González de Cándamo precisaba algo que confirma aún más lo dicho hasta aquí:

Si las necesidades temporales de su grey le merecían tanta atención, mayor se la llevaban las espirituales, y entre ellas era la que más le apuraba apartar a sus ovejas de los dañosos pastos que las inficionaban y alimentarlas con los saludables de la verdadera moral cristiana, aún no bien purificada entonces de las negras manchas con que los casuistas de los últimos tiempos habían desfigurado su candor. El Vaticano y el Trono, el Sacerdocio y el Imperio instaban de acuerdo para que restituyesen cuanto antes a su antigua pureza (XXXIX-XL).

La Iglesia y el Estado se apoyaban, afirmaba, pero "sus clamores, aunque no dejaban de hacer impresión en el ánimo de

tante resistencia en la laxitud, la preocupación y la ignorancia" (XL).

Haro y Peralta habían entendido que el cristianismo sólo podía basarse en "el sólido y único fundamento de los buenos estudios", lo cual demostró en su intervención en el programa del seminario (XLI). Exhortaba al canónigo, muy particularmente a los jóvenes:

[D]espreciad las voces de los necios, que confundiendo la ilustración con la impiedad, y la religión con la ignorancia, no dejarán de intentar, disfrazados con la capa de piadosos, apartaros de la senda en que os puso vuestro sabio Padre. No, no desamparéis el camino único por donde podéis llegar a haceros dignos Pastores del rebaño de Jesucristo, y operarios útiles de su viña (XLII).

Todavía antes de finalizar su sermón, el fogoso canónigo elogió al arzobispo por un logro más: su uso del Colegio de Tepotzotlán, abandonado por los jesuitas, como lugar de "instrucción, retiro voluntario y corrección del clero de sus diócesis". Agregaba:

[C]uánto importa para la reforma del clero, y para el bien espiritual de los fieles éste, que, con justa razón, podemos llamar puerto seguro del sacerdocio, que se acoge a él contra las borrascas del mundo, y tabla de salvamento, en que consiguen la vida los desgraciados que han padecido naufragio, ¿quién no lo ve? (XLIII-XLIV).

Los problemas Estado-Iglesia y sociedad-Iglesia aflorarían con más claridad y franqueza en las cartas pastorales del doctor Juan Cruz Ruiz de Cabañas y Crespo, sucesor del obispo Alcalde en la diócesis de Guadalajara y el responsable de presidir el difícil periodo subsiguiente. Cabañas fue obispo de Guadalajara durante largo tiempo, desde 1796 hasta 1825. Pero queremos referirnos a él dentro del contexto ya establecido. Este hombre fue tanto el promotor de la Casa de Caridad, que

amparados, como del Seminario Clerical, que sembraba esperanzas de un clero ilustrado y disciplinado en Guadalajara.²¹

No fue insensible a los vientos de cambio de la sociedad y de la Iglesia, lo cual indicaba en sus acciones y sus ideas. Lo que acabaría en buena medida caracterizándolo históricamente fue su necesidad de definirse ante la insurgencia del cura Hidalgo en 1810, y su ocupación de Guadalajara. Desde su instalación en el obispado de Guadalajara, Cabañas prosiguió la labor de Alcalde, y mucho de su discurso, en el sentido de cooperar con el gobierno en materia social y religiosa. De-seaba al progreso económico y social, y la reforma eclesiástica.²² No obstante, se iba desilusionando aun antes del levantamiento de Hidalgo con algunos de los cambios sociales en los cuales él mismo era partícipe. Es sintomático que meses antes del estallido de la insurgencia había ya sentenciado: "Los tiempos son tan malos que no hay quien obre el bien, que no se conoce otro móvil en las acciones humanas que el placer sensual y el sórdido interés según los errados principios de la mala y dominante filosofía del siglo pasado." (13)²³

En medio del "negro imperio del amor propio", el buen obispo rogaría a los fieles "a que siquiera deis los sobrantes de vuestras rentas, mayorazgos o patrimonios, igualmente que el de vuestras minas, industria y comercio lucroso" para defensa de los dominios españoles (14-15). Preguntaría:

¿No es el lujo el que arruina las familias, acarrea continuos disgustos, fomenta competencias, y emulaciones odiosas, confunde todas las clases, abate nuestras manufacturas, atrasa la agricultura y las artes, empobrece las más ricas provincias, y acaba con los Reinos más opulentos y abundantes? ¿No es el lujo el que enriquece al extranjero, y el que necesariamente pro-

²¹ J. Ignacio Dávila Garibi, *Apuntes para la historia de la Iglesia en Guadalajara*, México, Cultura, 1966, IV, 1a. parte; véase también Serrera Contreras, *op. cit.*, pp. 127-130.

²² Dávila Garibi, *op. cit.*, pp. 445-482, reproduce documentos interesantes.

²³ Juan Cruz Ruiz de Cabañas, *Nos el doctor don... A todo el venerable clero secular...*, sin editora.

duce la escasez del numerario de que os quejáis tan amargamente?

Mas el doctor Cabañas no estaba seguro de contar con el apoyo de su feligresía, porque el lujo "nos domina de algunos años acá" (16). No obstante, no siendo un hombre fácil de vencer, el obispo echó mano de "la ciencia, o la manía de calcular [que] se ha hecho tan común en nuestros tiempos" para pedir que hombres de esa inclinación "calculasen las exorbitantes sumas del lujo y del juego, y demás desórdenes" para demostrar que de su supresión "habría para salir al encuentro a las necesidades del erario" (20). Cabañas recordó a los fieles que el legítimo rey de España contaba con la bendición de Dios. Empero, por si eso no les bastara, presagió: "Vosotros sabéis la infinita importancia de la santa hermandad, y mutuo amor, o como ahora se suele decir, del vínculo social, las funestas consecuencias de la discordia y división en todo reino, provincia o población" (23).

Para 1812, y ya ante las fuerzas revolucionarias desatadas por Hidalgo, Cabañas matizaba de manera más eficaz su lenguaje de buen pastor eclesiástico. Las fuerzas que había desatado la insurgencia, explicaba,

quisieron echar hasta por el cimientto el grande y aun suntuoso edificio de nuestra sociedad religiosa política y moral, el Santuario sagrado de las Leyes, de la Justicia, de la Verdad y de la Magestad, precipitado [sic], o sepultando estos preciosos Países en el obscuro y profundo abismo de la anarquía de la inmoralidad e impiedad más execrable, de ese monstruo de tantas cabezas, cuantas son las furias del infierno y vicios capitales, y procurando coger, devorar y aniquilar entre sus garras cuanto había de necesario, útil o delicioso entre nosotros así en Pueblos, Villas y Cuidades, como en los campos, Haciendas y Minerales, que para bien de todos prosperaban grandemente, y aún aspiraban con una honesta e interesante emulación a su mayor aumento, riqueza y perfección.²⁴

²⁴ *Nos el doctor D. ...en el Nuevo Reino de Galicia...*, sin editor, sin paginación, 4 de abril de 1812.

La Iglesia tenía una función obvia en aquella instancia en donde había que restablecer la piedad y la prosperidad mancomunadas. Aún más, debía hacer llegar a toda la población el conocimiento de que:

La sobreabundante gracia del indulto, no es otra cosa que el brillante testimonio de la humanidad y beneficencia bien entendida, y la señal más patente de un gobierno político grande y generoso, que penetrado vivamente de la Ley suprema de un estado, no es otra que la pública salud y felicidad, a ningún medio perdona para procurarla, aumentarla y afianzarla en todos sus dominios.

Mientras la situación se estabilizaba, los curas debían brindar amplia información al obispo sobre movimientos sospechosos de parte de presuntos "enemigos del trono y del altar".

Seguramente el impulso que el obispo Cabañas agregaba a la alianza con la corona, la Iglesia y los mayores intereses económicos y sociales de la intendencia de Guadalajara no era cosa gratuita o carente de firmes bases más allá de la crisis inmediata de la insurrección. Ya se han visto otros ejemplos del discurso clerical en los años anteriores. Además, la Iglesia había ayudado a superar la peligrosa hambruna de 1785-1786 y coadyuvado en la difusión de la vacuna contra la viruela a principios del siglo.²⁵ En 1813 sería pilar del esfuerzo por contener el avance "de la terrible peste, que actualmente aflige algunas de las poblaciones de Nueva España" y en 1814 respaldaría, en consonancia con el ataque a la peste, el fin de los entierros en los templos y la creación de cementerios fuera de la población.²⁶ Pero en estos años adquiriría nueva vigencia su defensa de "aquella ley eterna y universal, de

²⁵ Luis Pérez Verdía, *Biografías: fray Antonio Alcalde, Prisciliano Sánchez*, Guadalajara, Ediciones ITG, 1952, pp. 46-50.

²⁶ "Disposiciones que da el obispo de Guadalajara a los señores curas para prevenirse de la peste que asoló en 1813" y "Circular a todos los curas párrocos de las ciudades y villas del obispado de Guadalajara sobre el establecimiento de cementerios fuera de los poblados. Año de 1814". Véase en la colección de *Misceláneas*, 95-6 y 774-4.

subordinación a la cabeza, y adhesión a las partes y al todo, del cuerpo y sociedad de que somos miembros" ya que "nuestra civil y religiosa existencia" estaba amenazada por "la mordaz e impía procacidad de los filósofos libertinos" y sus discípulos (2).²⁷ Estos, reunidos finalmente en un "llamado congreso mexicano", procedían a elaborar una constitución y ordenar los asuntos de la Iglesia en el territorio bajo su control (6-9). El doctor Cabañas exhortaba específicamente al clero a cerrar filas, pues, alrededor de "las corporaciones civiles, militares y eclesiásticas que hacen el conjunto de sus habitantes" para formar "una nación poderosa y grande", "regida por un gobierno tan antiguo y respetable, y tan racional, equitativo y justo, como lo es el soberano paternal y doméstico" (9, 15-16). Ante el embate de la insurgencia Cabañas, que no dejaba de propagar elementos destacados de la alianza del clero con el regionalismo reformista e ilustrado de Guadalajara, acababa apelando explícitamente al marco del patrimonialismo habsburgués.

Es en este contexto oportuno citar otro documento singular de este periodo. Se trata del memorial petitorio en que aunaron esfuerzos el ayuntamiento de Guadalajara y el cabildo eclesiástico de la catedral, en 1816 y 1817, para solicitar al rey "que otorgando a sus justas y sumisas súplicas erija en esta Capital una Capitanía General separada en un todo del Virreynato de México, revistiéndola de toda la autoridad, facultades y preeminencias de que lo están todos los demás jefes superiores de los otros reinos".²⁸

Esta petición, claro está, no se concebía en términos exclusivamente civiles, como se puede imaginar. La unión de la Iglesia y el Estado parecía implicar al ayuntamiento y al cabildo que la promoción civil de Guadalajara y su reino conllevaba similar promoción para la diócesis de Guadalajara y su jerarquía eclesiástica. Y así, hablando al parecer desde la perspectiva civil, dijeron:

²⁷ Cabañas, *Nos el doctor... Nuevo Reino de Galicia...*, sin editora, 3 de septiembre de 1815.

²⁸ En P. Eucario López, *Centenario de la arquidiócesis de Guadalajara*, Guadalajara, 1964.

Igualmente [la provincia] espera, que elevada de este modo a su Capital, siendo lo más adecuado a la disciplina antigua de la [sic] Iglesia, que a la policía civil siga en todo la Eclesiástica, por lo que deseosa de estrechar más y más los vínculos de unión y perfecta armonía entre el Sacerdocio y el Imperio [...] conformándose a estas disposiciones canónicas, y atendiendo a que la Mitra de Guadalajara por su antigüedad de doscientos sesenta y ocho años y que por la mayor extensión y aumento de fieles que la de Tolosa (ya elevada a arquidiócesis con otorgados subordinados) se ha desmembrado tres ocasiones en la erección de los obispados de Durango, Monterrey y Sonora, cuyas Iglesias son verdadera y legítimamente hijas de ésta, y la notable diferencia en sus distancias respecto de ella y de la de México la redimirán de inmensas dificultades, muchos perjuicios y excesivos gastos (36).

El grueso del documento, que culminaba por cierto, en esta apelación a favor de una arquidiócesis en Guadalajara, se dedicaba a un recuento de la gran potencialidad y logros del reino de la Nueva Galicia,

que sobrepujando los estrechos límites de pequeñez y minoridad en que no ha podido subsistir sin sufrir la más violenta opresión desfiguradamente encorvada, no sólo exige de necesidad y justicia su mayor decoro y libertad, sino persuade y promete las más grandes ventajas que de ella resultarán a la Corona y Estado y de que hasta ahora la priva su sistema actual de sujeción (28).

El memorial petitorio aplaude específicamente las reformas borbónicas en cuestión de subdivisión de provincias y arquidiócesis, y creación de intendencias y erección de nuevos obispados. La situación en América del Sur, decía, ya era más equilibrada. Faltaba un ajuste similar para México de manera que la Nueva Galicia sirviera mejor aún los intereses del rey (29-30).

Las torpezas del gobierno desde México, lamentable en lo civil y eclesiástico, desastroso en lo económico y en el ren-

glón fiscal, coartaba el crecimiento del reino y, por desunido, lo exponía a la envidia de potencias extranjeras (30-34). "Y así, es preciso concluir con la necesaria e inmediata dependencia de estas colonias a Guadalajara que revestida de toda autoridad, con menos embarazos, más prontitud y acierto sabría sostener con firmezas estos dominios y hacer respetar su inviolabilidad." Con referencia a lo útil que había resultado a la corona que en América del Sur existieran varios gobiernos independientes, porque así nunca le faltaba en quien apoyarse, hasta en plena insurgencia, el memorial petitorio remachaba la utilidad de los cambios solicitados (34). Sobra decir que no se mencionaba que en América del Sur, sólo el virreinato más antiguo y no los nuevos, daban muestras de una impenetrable lealtad a la corona. Los gobiernos independientes más recientes eran precisamente los focos de rebelión.

Conclusiones

La Iglesia de Guadalajara no se concibe sino como partícipe y beneficiaria de la regionalización de la vida novohispana. Ella, sobre todo en la persona de su obispo, estaba detrás de la creación de la Real y Literaria Universidad de Guadalajara, la cual ayudó a fundar en colaboración con otros sectores sociales.²⁹ Recopilaba debidamente sus estadísticas a tono con la época, fomentó la erección del Consulado de Guadalajara y contribuía a otras mejoras sociales, económicas y de salud pública. Otorgaba premios en dinero a los agricultores innovadores por medio del Consulado de Comercio, y en 1812 participó en la consulta realizada al más alto nivel que acordó reconocer legítimamente al improvisado y discutido comercio internacional que se gestaba en San Blas como respuesta a la interrupción del comercio normal por los insurgentes. Una y otra vez los clérigos se encuadraron, por voz propia, dentro de la línea reformista de los Borbones y su "política ilustrada".³⁰

²⁹ Castañeda García, "La educación en Guadalajara"..., pp. 136-173.

³⁰ Además de lo asentado en páginas anteriores, véanse el estudio preliminar de Ramón Serrera Contreras en José Menéndez Valdez, *op. cit.*, p. 27 y Villaseñor Bordes, *op. cit.*, pp. 14 y 107-108.

No obstante, sería ingenuo suponer que por lo anterior el clero dejara de tener rasgos propios que lo distinguieran de otros sectores sociales. Ya se han visto los indicios de esto en el mismo discurso eclesiástico. Mas hay otros indicadores. De los 91 primeros egresados de la universidad entre 1792 y 1821 sobre quienes se tiene información adecuada, sólo alrededor de un 36 por ciento ocuparon cargos en el gobierno, mientras que más del 75 por ciento resultaron curas, religiosos, miembros de cabildos eclesiásticos, u ocuparon diversos cargos eclesiásticos. Asimismo, de los primeros 119 alumnos graduados, más de tres cuartas partes optaban por el grado en teología o cánones.³¹

La Iglesia no era un grupo monolítico. Es notoria, por ejemplo, la apelación del obispo Cabañas durante la insurgencia a los curas del pueblo, mismos que habían creado un seminario clerical e impulsado la reforma de los aranceles parroquiales. Resulta evidente que la misma escisión que se daba entre el alto y el bajo clero en otras partes del país se daba aquí.³² Pero los portavoces de la Iglesia tenían antecedentes de abogar por el cambio. Parecía cuando menos contradictorio, en este sentido, el lamento de Cabañas de que aquélla era una época de materialismo y pretensioso cálculo. Además, los intereses de la Iglesia se hallaban atados a la nueva economía. Al fin y al cabo, ¿no recogió él mismo el dinero contra Napoleón —y contra los insurgentes— de las nuevas empresas, y no se propuso fomentar éstas de varias maneras en su campaña contra el vagabundeo? Su antecesor, Alcalde, ya había marcado la pauta en este sentido.

Es importante ver que la Iglesia no encaraba una sociedad civil unida y antepuesta a ella. En 1792 se indignó el ayuntamiento de Guadalajara porque no fue consultado sino tardíamente en relación con la erección del consulado.³³ Y esto, a

³¹ Las cifras manejadas aquí se han basado en Castañeda García, *op. cit.*, cuadros 23 y 24.

³² La correspondencia entre Cabañas y los curas de pueblo en esta época tiende a respaldar este cuadro a que ya se ha aludido. Véanse, en el Archivo Histórico de Jalisco, legajos G-4-802, JAL/3163; G-4-808, JAL/3159; y G-4-719, GUA/4.

³³ Villaseñor Bordes, *op. cit.*, pp. 24-25.

pesar de que por esos años los comerciantes afirmaban ya su control sobre ese organismo.³⁴ El gobierno había preferido consultar a la Iglesia al respecto. De ninguna manera se contempla aquí una sociedad laica desencantada profundamente con su Iglesia. Entre los primeros graduados de la universidad, muchos optaron por la carrera de teología o de cánones apoyados por miembros prominentes del comercio y del gobierno. Hubo graduados en otras carreras apoyados por clérigos. Maldonado, un cura, se escandalizaba porque Hidalgo había roto la concordia social, eminentemente civil desde cierta perspectiva, y otros clérigos acabarían apelando a la responsabilidad cívica de un rey frente a su pueblo para frenar el cambio radical en el estatus del clero. El comercio de Guadalajara había mantenido a la virgen de Guadalupe como su santa patrona desde 1746, y aún renovaría su celo a fines del siglo XIX.³⁵

Es evidente, sin embargo, que cierta división social existía entre el clero y la sociedad laica. Aunque Tutino y Powell han señalado casos de curas que hacían las veces de comerciantes al menudeo en el centro de México, no se han encontrado curas entre los miembros notables del comercio de Guadalajara, aunque no faltaba algún hacendado. Cuando menos los renglones cuasi monopolísticos de la riqueza comercial y terrateniente no estaban ni remotamente dominados por el clero. Asimismo, aunque algunos que no son ni curas ni religiosos figuran entre los individuos con cargos eclesiásticos en la zona, la Iglesia no llevaba a cabo grandes negocios directamente, fuera de la renta de sus inmuebles ciudadanos.³⁶

Con la creación del Seminario Clerical y la Universidad de Guadalajara, los altos rangos de la Iglesia debieron haber alcanzado nuevas alturas culturales. Pero los comerciantes de

³⁴ Van Young, *op. cit.*, pp. 217-274, 318-319.

³⁵ Carmen Castañeda García, "La formación de la burguesía...", en *Primer Encuentro de Investigación Jalisciense. Economía y Sociedad* (11-14 agosto de 1981), pp. 21-32; *Reseña de la solemne fiesta...*, Guadalajara, 1898, especialmente pp. 7-18; sobre Maldonado y otros prominentes clérigos de esta época, véase el capítulo 3 de este estudio.

³⁶ John Tutino, "Hacienda Social Relations in Mexico...", en *Hispanic American Historical Review*, LV, 1975, núm. 3; T.G. Powell, "Priests...", en *Hispanic American Historical Review*, LVII, 1977, núm. 2; Van Young, *op. cit.*, pp. 308-309, 315; Luis Pérez Verda, *Historia particular del estado de Jalisco*, I, Guadalajara, 1951, p. 488.

la ciudad eran hombres esencialmente prácticos, fascinados quizás por la alta cultura y la educación clerical pero no necesariamente producto de ella. De hecho Lindley ha sugerido que muchos de los comerciantes eran los clásicos españoles del periodo borbónico que llegaban a América para forjar su fortuna. Por otro lado, los hacendados importantes se dedicaban directamente a la reorganización y mejor beneficio de sus tierras en esta época, mientras el clero ilustrado sólo los aplaudía desde sus alturas teóricas. Seguramente el tenor de la vida de estos comerciantes y hacendados debe haber sido bastante ajeno al alto clero. Cabañas, ya se vio, dejaba entrever su disgusto con el materialismo y el cálculo, pero aun los clérigos más jóvenes e imbuidos de la sed de cambio deben haber estado al margen de las actividades que forjaron estos valores. Si bien se pueden citar las invenciones e interés empresarial de cuando menos un destacado clérigo de la época, esto parece sólo confirmar la regla por la excepción.³⁷

Los indicios más fuertes de una escisión entre la sociedad laica y la clerical surgen sólo hasta los años veinte del siglo XIX, y aun entonces son definitivamente una tendencia minoritaria. Los términos del discurso ideológico que se han analizado hasta aquí demuestran la presión a que estaban sujetos los miembros de la Iglesia para ponerse al corriente del discurso borbónico sin perder su validez como institución corporativa. El impulso del pensamiento ilustrado era profundamente anticorporativo, como se evidenciaba en la embestida a los gremios, los consulados antiguos y diversos grupos religiosos. La nueva Universidad de Guadalajara no era "Real y Pontificia" sino "Real y Literaria", y las estadísticas seculares las habían empezado a captar ya los burócratas reales y los miembros del consulado de la ciudad. Pero la Iglesia aún hallaba mucho espacio en qué moverse y adecuar su política corporativa a las mudanzas en la sociedad y el Estado.³⁸

La composición de la sociedad aún no podía concebirse

³⁷ Cf. Villaseñor Bordes, pp. 47 y ss.; Ramírez Flores, pp. 78-80; Lindley; Van Young, pp. 232, 254-255, 263.

³⁸ Cf. Menéndez Valdez, pp. 33-35; Ramón Serrera Contreras, *op. cit.*, pp. 134-136.

sin un discurso ideológico que de alguna manera trascendiera a sus distintos intereses y los reconjugara en un todo idealizado. Asimismo, resaltaba una y otra vez la preocupación eclesiástica por el bienestar de la población concebida en su totalidad. Promovía las medidas gubernamentales a la vez que la fe y la caridad; apoyaba diversos aspectos de la actividad empresarial y auspiciaba la participación de las masas en los trabajos y la cultura que las jerarquías eclesiástica y civil consideraban útiles y socialmente aceptables. La Iglesia todavía asumía un papel ideológico importante aquí, caracterizando al gobierno español por su carácter cristiano y juicioso, y no por su recurso al poder y la sujeción armada del pueblo. Éstos eran días en que la soberanía popular apenas asomaba su cabeza, y la legitimización divina de un poder ecuaníme y racional en lo posible —en las palabras del obispo Cabañas— aún convencía a muchos. Esto era bueno para el gradualismo que tanto el gobierno como seguramente la jerarquía laica preferían.

La ruptura de este acomodo después de 1810 tendría consecuencias graves. Sería hasta la segunda mitad del siglo XIX que México hallaría por unos años el reacomodo frágil que por tanto tiempo habían logrado la monarquía absolutista y la Iglesia. En el ínterin, la sociedad se vio afectada por un conflicto interior cada vez más agudo en sus bases constitutivas. Pero es notable que antes de ese tiempo los principales representantes de las nuevas fuerzas económicas que debían ser los beneficiarios del cambio, frecuentemente no demostraron sus posturas ideológicas en una convencida actuación política.³⁹ ¿No sería que en estos momentos de transición los elementos burgueses más prepotentes de la población se caracterizaban por un pensamiento fraccionario, acomodaticio en la política, que contrastaría marcadamente con los altos vuelos teóricos y totalizadores de los teólogos eclesiásticos y sus inmediatos sucesores? Al fin y al cabo la indecisión y el sincretismo pragmático también son una política. Y los continuados esfuerzos de la Iglesia por acoplarse a un cambio gradualista, así como por orientarlo, abrían más alternativas de lo que frecuentemente se cree.

³⁹ Urías et al., *op.cit.*

CAPÍTULO

3

Las tensiones en el seno de la ideología clerical en una época revolucionaria, 1810-1820

El clero de Guadalajara, como se ha visto, experimentaba la puesta en tensión de la ideología dominante de la Nueva España al finalizar el siglo XVIII, posiblemente con mayor fuerza de lo que aconteció en otras regiones del país. El alto clero, no obstante, estuvo presto a aceptar a la ilustración borbónica, particularmente sus promociones materiales. Las identificaba con aumentadas rentas eclesiásticas y la propagación del cristianismo hacia tierras nuevas, lo cual estaba en consonancia con la consolidación de intereses regionales. No soslayaba la reformulación —con espíritu de actualización— de las relaciones entre lo temporal y lo espiritual, y entre la ciencia y la teología. Puede asentarse que el alto clero de Guadalajara, no obstante inquietudes como las que ya se han señalado, aceptó públicamente y con considerable entusiasmo la nueva orientación social gestada desde España. No parece haber sopesado todas las implicaciones teórico-prácticas de este movimiento. Tampoco calibró en su justa medida la posibilidad de que algunas fuerzas locales se apropiaran del cambio, profundizándolo y cuestionando más radicalmente a los integrantes del orden establecido bajo la monarquía española.¹

Inquieto frente a las reformas borbónicas, el alto clero

¹ Morales, *op. cit.*, pp. 11-54.

de Guadalajara había optado, sin embargo, por una actitud de relativa confianza ante el reformismo. Elaboró un discurso en que las medidas de reforma eclesiástica propaladas por el régimen borbónico se contemplaran como asuntos sujetos a negociación entre el Estado y la Iglesia. La bondad y religiosidad del gobernante eran la garantía final de que todo marchara de manera aceptable. La capacidad de la Iglesia para adecuarse a nuevas circunstancias era apreciable, y si pudiera precisarse una política, sería la moderación de los extremos. Un clero confiado y seguro de sí mismo podía verse como partícipe en la cruzada imperial de modernización. ¿No habría incluso cierto sentido de reivindicación religioso-imperial de la hispanidad en la actuación del clero? Feijóo había entendido claramente que la depuración de la fe y la modernización de España eran temas compatibles y relacionados. Apuntaban a la recuperación de la antigua grandeza de aquel país. ¿No habría una influencia de esta índole en el clero de Guadalajara?² Es claro que la ubicación de Guadalajara entre el norte y el centro-sur del país contribuyó a su definición ideológica. Se resentía localmente la prolongada dependencia económica de la ciudad de México. Era innegable que un motivo de reivindicación regional añadía un elemento estimulante de interés propio a la actuación del clero.³

El elemento local podía, empero, complicar y no sólo agilizar el enlace de la región con el nuevo proyecto imperial. Es evidente que este aspecto se volvió paulatinamente manifiesto al alto clero de Guadalajara. Propiciar el cambio no otorga la seguridad de poder encauzarlo o dirigirlo. Los movimientos nuevos en el seno de la sociedad podían conservar cierta autonomía frente a la dirección del Estado y la Iglesia, y así podían rebasar los límites impuestos por ellos. Si tales movimientos lograran retar la soberanía del rey, se podría poner en peligro

² Véase: *supra*, capítulo 1.

³ Además de lo asentado en el capítulo anterior, resulta interesante en este sentido la actuación del cabildo eclesiástico y del obispo en promover la ampliación de la jurisdicción eclesiástica de Guadalajara en contra de los intereses del obispado de Valladolid, en la Nueva España. Al respecto pueden consultarse los tomos 5 y 17 del Ramo de Obispos y Arzobispos, AGN.

la unión del trono y el altar. Si la Iglesia no tuviera siempre como recurso seguro a un monarca religioso, se pondría en jaque la estrategia moderadora y finalmente confiada del alto clero. Hay un elemento aquí de inevitabilidad en la conducta del clero. El *statu quo* en lo relativo a la soberanía, bajo una monarquía fuerte, era la mejor garantía de que ningún cambio alterara radicalmente la hegemonía clerical.⁴

La acogida brindada a la Ilustración se volvió poco a poco cautelosa y circunspecta. Las bases de este giro del alto clero se habían manifestado desde fines del siglo XVIII. El estallido de la insurrección dirigida por Miguel Hidalgo y Costilla en 1810 daría mayor impulso a esta mudanza. Mas los movimientos políticos y sociales que accionaron las definiciones públicas del clero desde 1810 eran rápidos e imprevisibles. Las intervenciones eclesiásticas a su vez fueron tan prestas e intencionadas, que obviamente sus presupuestos se habían elaborado ya, lo que se argumentó ya en el capítulo anterior.

El año de 1810 sí representa un parteaguas para el clero de Guadalajara, pero sólo porque sus inquietudes frente a los cambios se cristalizaron frente a algunas de sus implicaciones sociales. Las inquietudes en sí, ya manifiestas, no podían ser frenadas ya por la confianza en la buena disposición del monarca. Éste, preso en Francia, no ofrecía garantía alguna. El Estado acéfalo, entregado al liberalismo en España, no asumía un rumbo seguro. Ante situación tan incierta, las inquietudes clericales se acentuaron y se volcaron al reproche y la sanción moral más definidos. La ilustración clerical se había topado con los nuevos móviles sociales, y rápidamente se puso a cuestionar desenfadadamente las bases del liberalismo político que nacía. Se preocupó por los trances difíciles de la monarquía, ya propensa a la secularización. Los cambios que la monarquía había efectuado finalmente no habían podido trascender la decadencia imperial y la división intestina de sus fuerzas sociales.

La profundización de las reservas eclesiásticas frente al cam-

⁴ Véase Callahan, *op. cit.*, pp. 108-185, para un análisis de esta dinámica en el caso de España.

bio no representó una ruptura radical con el pensamiento anterior. Siguió la lucha por superar la ascendente crisis de la ideología dominante y cimentar puntos de unión entre orientaciones opuestas. Perduraron las complejas actitudes políticas del clero regional. Éste mantuvo su profundo sentido no sólo de pertenecer a los intereses locales y representarlos, sino de ser el punto de unión de toda alianza social indispensable para el bienestar presente y futuro. El absolutismo declarado del clero era sincero, pero el paso del tiempo demostraría que podía prescindir de él. Fundamental resultaría el gradualismo mediante el cual tendía un puente a los sectores sociales que se beneficiaban de un cambio que no rebasara ciertos límites sociales.⁵

En este capítulo se tratará de profundizar en la reformulación ideológica del clero en la intendencia de Guadalajara. Al abarcar el periodo independentista se percibe una mudanza en la problemática bajo consideración. Se enfatizará en particular el análisis de los sermones publicados entre 1811 y 1820, aunque se mencionarán algunos materiales adicionales. Los sermones aludidos fueron producto, las más de las veces, de miembros del cabildo eclesiástico del obispado. Su impresión, como la de los anteriormente vistos, requirió de la autorización de las más altas autoridades eclesiásticas locales. Así, el escrutinio realizado por la jerarquía eclesiástica sugería que la base dogmática era confiable y que se habían revisado las repercusiones políticas relacionadas con la pública toma de posición que implicaba un sermón impreso.⁶

Una sola de nuestras fuentes principales para este periodo rebasa los contornos consabidos del alto clero. Se trata del periódico *El Telégrafo de Guadalajara*, editado entre 1811 y 1813 por el cura Francisco Severo Maldonado. ¿Se trata, como ya se sugirió en el capítulo 1, de la ampliación del alto clero más allá del diminuto círculo del obispo, el cabildo eclesiástico y de personalidades de similar jerarquía? ¿Valía de ma-

⁵ Más adelante en este capítulo se trata en mayor detalle esta dinámica de la segunda década del siglo XIX.

⁶ Muchos sermones llevan una autorización expresa en las primeras hojas.

nera especial una educación singular en una época en que se planteaba ya la libertad de imprenta? ¿Podía una voz clerical, autorizada por la razón de sus alegatos, asumir un papel que no correspondiera a la posesión de un puesto entre el alto clero tradicional? Puede argumentarse que su prestigio e influencia habían dotado a Maldonado de voz en una sociedad ahora más dispuesta a concederla a los que no fueran miembros de la elite. La época de la Ilustración era un momento particularmente propicio para iniciar una redefinición del poder y la autoridad. Ahora la crítica del pasado y la apelación a la razón gozaban de una legitimidad nueva. En este contexto, parece necesario contemplar a *El Telégrafo de Guadalajara* como un primer indicador del resquebrajamiento de los parámetros tradicionales del alto clero, y su ensanchamiento dentro de las coordenadas de una nueva época, reformista primero, y revolucionaria en su inspiración teórica posterior.⁷

La jerarquía eclesiástica, pues, no sólo pasó por su propia reconjugación de valores, sino que se vio en la necesidad de tolerar y hasta condonar la actividad ideológica de miembros destacados del bajo clero. La representación de este clero en la sociedad secular le permitía ser forjador de valores y conceptos en forma paralela al alto clero tradicional. Su ámbito pudo trascender al púlpito, en el caso de Maldonado, y ubicarse al nivel del periodismo realista-constitucionalista. Quizá en este mismo sentido, de ampliación y reorientación del alto clero para dar voz de nuevos elementos, debería considerarse el caso del cura rebelde llamado finalmente a predicar el sermón a propósito de la independencia iturbidista.⁸ Más adelante, en los años veinte, la ausencia del obispo por la irresolución del problema del patronato, acentuó esta tendencia en ciertos aspectos.⁹ De esta manera el alto clero puede concebirse como partícipe en un tránsito ideológico de doble dimensión; por un lado, en cuanto a los términos de su discurso

⁷ Sobre Maldonado, véanse Alfonso Noriega, *Francisco Severo Maldonado...*, México, UNAM, 1980, y Juan B. Iguíniz, "Apuntes biográficos...", en *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología*, III, núm. 1, 1911.

⁸ Morales, *op. cit.*, p. 90.

⁹ Véanse los capítulos 6, 7 y 8 de este estudio.

ideológico, y por otro, en cuanto a la composición y autonomía relativa de sus miembros dotados de voz pública.

Ya hemos adelantado algo sobre los aspectos tradicionalistas y corporativos de la reestructuración del discurso social del alto clero de Guadalajara en el capítulo anterior. Éstos pudieron afianzarse desde 1796 con el arribo del nuevo obispo, Juan Cruz Ruiz de Cabañas y Crespo. Inspirado por un deseo de espiritualidad y paz social, intensificado indudablemente por efecto de la Revolución francesa, Cabañas externó ideas y llevó a cabo acciones consecuentes, si bien sumamente complejas, dentro del contexto de las reformas borbónicas. La contrarrevolución mexicana, a partir de 1810, agudizó esta tendencia a la cual ya se ha hecho referencia. La contrarrevolución requirió de una movilización ideológica de los recursos discursivos y del contorno social de la Iglesia. Así se validó su papel legitimador de la sociedad establecida y de los derroteros de su desenvolvimiento y modificación parcial. La coyuntura tendió a resucitar el tradicionalismo en desmedro evidente de la reformulación ideológica más progresista.

La inquietud del alto clero frente a los nuevos móviles sociales, su retractación parcial frente al progresismo en teoría política, su apego renovado al espiritualismo y ultraterrenismo, así como su repentino redescubrimiento de la jerarquía social y los límites a la superación social del hombre son aspectos que llegan a su plena expresión después de 1810. Su cautela para no despegarse del discurso ideológico anuente al cambio en la sociedad merece mayor atención. La Iglesia estaba inevitablemente comprometida en su intento de unir una modernización atenuada a sus crecientes inquietudes.

Los documentos aquí expuestos no son tratados para eruditos, sino piezas de retórica que debían convencer. En este sentido, era incluso prudente que se entretajaran sus planteamientos con las convicciones más arraigadas que pudo prever el discursante en su externo y heterogéneo auditorio. No se trata, así, de un discurso propiamente religioso o eclesiástico, sino de uno eminentemente social. El trayecto que se ha estudiado hasta aquí sugiere que había algo más que puro cálculo de efectos oratorios en el discurso del alto clero de Guadalajara.

Se presenta, con todo, un cambio de grado frente al pe-

riodo anterior a 1810. La autoridad estuvo más cabalmente asentada y segura antes de la insurrección. Algunas inquietudes del clero, es cierto, se habían notado hasta en la correspondencia pastoral del obispo Alcalde y los sermones desde 1788. Luego la Revolución francesa, la invasión de España y el derrocamiento del rey en 1808, habían problematizado indudablemente la situación. Pero con la insurrección de 1810 la ideología eclesiástica tuvo que asumir más claramente el antiguo papel de fundamento de la unión social. Debía propiciar que trascendieran las disidencias en el seno de la sociedad, para que el conjunto social se sobrepusiera a la fragmentación de sus partes. Se insistió en que éstas se reunieran armoniosamente, como un todo único e indiviso.

Quizá la mayor variación frente a las expresiones ideológicas ya analizadas es, más que nada, la sensación manifiesta de los discursantes de batallar a la defensiva y ante el peligro encarnado. Esto establecía un contraste sustancial con la época anterior, en la cual el clero, investido de mayor optimismo, se aliaba con un arrojo modernizante dirigido desde la jerarquía civil. El discurso, pues, y no sólo la sociedad en sí, había transitado de hecho del absolutismo ilustrado al difícil momento de lucha en torno a la reconstrucción entre las partes del gran edificio social. A la guerra civil que representaba la insurrección, se contraponen —no menos grande— la guerra de conciencias. En el seno de la contrarrevolución ideológica están las semillas de la transición bajo presión hacia una sociedad con eje propio y con mayor diversidad de integrantes con voz y voto. El reconocimiento de este proceso se da con mucho recelo en el discurso eclesiástico, mas no se niega, y esta dinámica se percibe constantemente.

El obispo Cabañas era un interesante ejemplo de lo anterior. No había atacado la propiedad o la riqueza no aristocrática. Éstas subyacían en su discurso como elementos ya aceptados. Había pedido, eso sí, que se distinguiera entre ello y el lujo, la vanidad y el prohibido juego de azar. En abril de 1810, en un documento ya citado, solicitaba fondos a favor de la contrarrevolución.¹⁰ Declaró entonces que "yo no os pi-

¹⁰ Véase *Nos el Doctor D... a todo el venerable clero secular...*, pp. 92-94, su-

do el que hagáis un voto solemne de pobreza, ni el que pongáis a los pies de los primeros ministros de Dios lo que tenéis y poséis [...] mas yo os exhorto en el nombre del Señor, a que siquiera deis los sobrantes..." (15). La riqueza creciente, y la moralidad relacionada con su fomento y conservación, indudablemente inquietaban al prelado. No podía finalmente disociarlas del todo del maquiavelismo político y de una orientación a la vida en sociedad, que descomponía a ésta el enfatizar el interés propio. Parecía que se negaba la existencia de Dios y se elevaban monumentos "[a]l placer sensual y [a]l sórdido interés según los errados principios de la mala y dominante filosofía del siglo pasado", como móviles exclusivos del hombre social. El desprendimiento de lo material, sugería, era finalmente más noble y honorable. Así opinaba: "yo os digo con confianza: el lujo soberbio, y la vanidad intolerable [...] jamás dieron nobleza y honor" (10-17).

De manera similar la modernización intelectual había sido un presupuesto del pensamiento de Cabañas. Lo que parecía deplorar era que la ciencia solía descender a la simple "manía de calcular" (20). Asimismo, si bien no era condenable hablar "como ahora se suele decir, del vínculo social", parecía quizá más atinado apoyar el edificio social apelando a "la infinita importancia de la santa hermandad, y mutuo amor", conceptos más reconociblemente tradicionales y cristianos (22-23).

Dos años más tarde, en otro ya citado documento de 1812, había agradecido Cabañas el apoyo brindado a la contrarrevolución.¹¹ En ese momento podía contrastar "el grande y aún suntuoso edificio de nuestra sociedad religiosa, política y moral, el santuario sagrado de las leyes, de la justicia, de la verdad y de la majestad", con "el oscuro y profundo abismo de la anarquía, de la inmoralidad, e impiedad más execrable". Pero nuevamente presupuso el progreso material como parte integrante de esa sociedad pintada de pronto tan tradicionalmente. Hizo explícita mención enseguida, pues, de "los

pra. Por cierto, insistió en la aportación de donativos a España en otra carta pastoral del 10 de septiembre de 1810; véase (*Excitativa...*), en Alma Dorantes *et al.*, *op. cit.*, III, p. 333, núm. 774-2.

¹¹ *Nos el Doctor D... en el Nuevo Reino de Galicia...*

campos, haciendas y minerales, que para bien de todos prosperaban grandemente, y aún aspiraban con una honesta e interesante emulación a su mayor aumento, riqueza y perfección". Claro está que este bienestar material y su fomento fueron comparados con la destrucción de la insurrección, pero quedaba establecido que el *statu quo* ya era guardián de este progreso, jamás su contrincante, ni tampoco su observador despreocupado. La participación cívica, sin embargo, sólo fue vista en aquella ocasión en relación con "la esencial y pública virtud de la subordinación", misma que debían promover los integrantes del sacerdocio sin consideraciones de otra índole.

En 1815 nuevamente hablaría Cabañas, antes de que la victoria contundente de las armas realistas contribuyera a un silencio prolongado sobre los dilemas tratados aquí. Externó una vez más los criterios de su ideología social a raíz de la publicación de la Constitución de Apatzingán.¹² Así como en 1810, le preocupaba al prelado la cuestión de la arrogancia de un pensamiento que fincaba el desarrollo de la sociedad en el simple interés, precisando esta vez que esto era atribuir "al acaso las obras más perfectas, y la economía y conducta de la siempre adorable providencia". La soberanía popular no admitía "en los hombres otra sociedad, que la que ellos mismos quieran y puedan formarse, al impulso tumultuario de la muchedumbre popular" (2-3).

Pero se planteaba que la oposición a la soberanía popular no tenía que excluir la participación cívica. Al contrario, uno de los peores aspectos de la Constitución de Apatzingán era que pretendía hablar por todos los habitantes de la Nueva España, pero no era cierto que todos ellos unieran "sus votos al de los rebeldes" (7-8). En todo caso lo que se buscaba era la paz y el bienestar de "las haciendas y vidas de los morigerados y justos, industriosos, trabajadores y pacíficos", mismos que debían fincarse en *las corporaciones civiles, militares y eclesiásticas que hacen el conjunto de sus habitantes* (9);

¹² Véanse Schmitt, *op. cit.*, p. 299; *Nos el Doctor D... del consejo de S. M. ...*, p. 96, *supra*.

las cursivas son mías). La construcción de "una nación poderosa y grande" no estaba en conflicto, en absoluto, con un gobierno "racional, equitativo y justo"; pero éstos aparecían como rasgos inherentes al gobierno y no respuestas a las exigencias populares (15-16).

El obispo, sin embargo, no aclaró dudas al respecto. Se inclinaba más por la moralización que por la claridad conceptual.¹³ Había que oponerse a toda "división intestina de la Iglesia" y preocuparse sólo por la "bien entendida libertad". Esto debió realizarse sin "el atrevimiento de creernos árbitros de la iniquidad o justicia, de lo bueno y de lo malo, de lo verdadero y de lo falso". Navegando así sin dirección conceptual firme, bajo la égida de una tradición remozada sólo parcialmente y desde arriba, las personas debían "posponer nuestros caprichos, pasiones e intereses personales a *los inviolables derechos de la comunidad*" (13 y 16; las cursivas son mías). Cabañas estaba aquí perdiendo claridad intelectual al entregarse a un enciclopedismo confuso y defensivo; y pretendía conducir a su grey por el mismo camino. Las posibilidades políticas de un discurso mediatizado de esta índole no deben subestimarse. Brian Hamnett ha señalado el delicado equilibrio de sentimientos de los criollos de la Nueva España, no menos enajenados a una monarquía autoritaria y fiscalmente pesada, que a las masas que contemplaban con condescendencia y temor.¹⁴

En la tónica establecida por el discurso de Cabañas se asoma la tendencia general perceptible en los demás documentos analizados para el periodo de 1810 a 1815, con la parcial excepción del periódico de Maldonado. Una "canción elegíaca" de 1811 encontraba que la insurrección contraponía la turba "[a] toda alma sensata e ilustrada"¹⁵ (4-5). "El maquiavelismo" y "materialismo" eran como un contagio, una "peste maligna" divulgada por Hidalgo (5). Nuevamente la arrogancia

¹³ Morales, *op. cit.*, p. 31, anota ésta como una característica generalizada en las tomas de posición de la jerarquía eclesiástica desde fines del siglo XVIII.

¹⁴ *Revolución y contrarrevolución...*, México, FCE, 1978.

¹⁵ Tomás Blasco y Navarro, *Canción elegíaca...*, Guadalajara, por orden superior, sin editora, 1811.

y la anarquía se presentaban como enemigos de la sociedad civil (6). Sólo la chusma cuestionaba "las legítimas potestades", pero el sacerdote se contradecía al reconocer el atractivo general de las ideas de Hidalgo contra los europeos y a favor de un futuro mejor. Tuvo que recurrir al espectro de un gobierno del populacho y enemigo de la Iglesia para disipar la probabilidad de que la fascinación de los americanos con lo nuevo los llevara por mal camino (5-6 y 8-10).

Similar temor se establecía en otros documentos del mismo año. Uno de éstos habla abiertamente del carácter de guerra civil y ataque a la base material de la sociedad que representaba la insurrección:

Ya no se respeta al compatriota, y el ser honrado, y tener bienes es un delito [...] No hay propiedad segura. Los pueblos están saqueados y sus habitantes reducidos a la miseria; el comercio se ha obstruido, y faltan los artículos más preciosos; los minerales se han imposibilitado, para sacar de ellos sus frutos; la agricultura, fuente perenne de la pública prosperidad, ha decaído y faltan brazos para ella.¹⁶

Se estaba retornando al "primitivo caos de donde salió" el mundo sin adelantar las bases de la sociedad (25). Negaba el sacerdote, sin embargo, que "la guerra actual sea una guerra de religión" (38-39). Más bien conducía a la anarquía y el relajamiento de los nexos de los hombres entre sí y sólo indirectamente implicaba el alejamiento de éstos de Dios (39-40). Preocupaba, además, el que los jefes de la insurrección pretendieran el liderazgo sin contar con "el voto y consentimiento de la nación" (42). Sólo las leyes y la subordinación a la potestad del gobernante —emanada esta última de Dios según afirmaba— podían cimentar la pública felicidad (44-46). Curiosamente, la relación entre voto popular, las leyes y la soberanía no se especificaba. Quizá creyó que el enlace era evidente o necesario, y no precisaba aclarar lo obvio a las cuestiones de detalle.

¹⁶ José María Hidalgo y Badillo, *Sermón eucarístico...*, Guadalajara, por orden superior, sin editora, ca. 1811, pp. 24-25.

No obstante, cuatro años más tarde el mismo sacerdote arremetió contra la aparentemente contumaz duda de la feligresía.¹⁷ La soberbia y la ambición no eran fundamento de nada, sino que eran producto del pecado original (6). El bienestar humano se fincaba en una virtud ultraterrena y no en una estructura sociopolítica o su transformación:

En cualquier estado que os halláis, de vosotros únicamente pende ser sólida y verdaderamente grandes, supuesto que la verdadera grandeza no reconoce otro principio que la humildad independiente siempre de la diferencia de clases y condiciones. Ni la nobleza del linaje, ni los honores heredados, ni el lujo y la riqueza hacen grandes y felices sino a los ojos del mundo (13-14).

Pero quedaba fuera de contemplación aquí el papel del voto popular y las leyes, si bien la soberanía parecía equipararse con la sumisión y conformismo, ya que anulaba todo recurso al interés propio. Por otra parte, el rasero del sacerdote acababa con toda pretensión social hasta del noble, y no sólo del burgués en ascenso.

El alto clero tradicional se hallaba así próximo a un dilema irresoluble en su discurso del periodo de 1810-1815. Esto no puede decirse, sin embargo, de una nueva y potente voz cuya menor jerarquía clerical y claras ligas con el constitucionalismo español le permitían tal vez una resolución más expedita de este problema. Se trata de Francisco Severo Maldonado, aquel cura insurrecto y aliado de Hidalgo que, acogándose a la amnistía, se entregó al periodismo contrarrevolucionario por espacio de dos años a partir de 1811.¹⁸

Maldonado, como aquellos clérigos de hacía veintitantos años, partía en sus ideas del concepto del "vicioso, el complicado sistema que rigió en la monarquía por espacio de dos

¹⁷ José María Hidalgo y Badillo, *Sermón panegírico...*, Guadalajara, Oficina de José F. Romero, 1816, pp. 21-22.

¹⁸ *El Telégrafo de Guadalajara*, editado por Francisco Severo Maldonado, apareció desde el 27 de mayo de 1811 hasta el 15 de febrero de 1813.

siglos" (51). Las reformas iniciadas por Carlos III y Carlos IV se presentaron de nuevo como la piedra de toque para toda consideración de las cuestiones sociales, políticas y económicas. La mezquindad, para Maldonado, no era producto de la soberanía popular sino del viejo corporativismo representado por las flotas y el monopolio mercantil de Cádiz, engendro del "sórdido interés y la ignorancia" (51-53).

Maldonado contrastaba los "defectos y vicios de nuestra antigua constitución económica" con las reformas ilustradas y entusiastas que eran de esperarse de las cortes españolas reinstaladas en 1810, y en donde los americanos eran participantes en la soberanía. La nueva situación política significaba la posibilidad de llevar a su culminación la labor de Carlos III y Carlos IV sin violentar el curso natural, o sea gradual, de las cosas. La vía del reformismo ofrecía mayores seguridades en el ámbito internacional del aguerrido Atlántico y propiciaba la paz entre los distintos y finalmente antagónicos segmentos de la población americana. Toda guerra por la independencia de América derivaría hacia la guerra civil, nefasta para el progreso que se deseaba. Además, visto en conjunto y comparativamente, el colonialismo español no se consideraba tan malo, sobre todo en la feliz coyuntura política del momento que brindaba todos los beneficios sin ninguno de los riesgos de la independencia (53-54, 93-94, 97-184, 199 y 361-383).

Los términos discursivos del exinsurgente son bastante reveladores. En el número cuatro del periódico, el 17 de junio de 1811, el cura Maldonado se había explayado largamente sobre la amplia distribución de puestos civiles y eclesiásticos a los criollos dentro del imperio español, refutando una cita contraria de *El Despertador Americano* que él mismo había dirigido (25-31).¹⁹ Insistió, asimismo, que los criollos llamados al servicio del Estado y de la Iglesia bajo el imperio incluían a hombres de dotes excepcionales, mientras que los encumbrados por Hidalgo habían sido "unos pillos de obscura extracción, sin educación ni principios, que no sabían ni leer, ni escribir" (29). Maldonado admitía que la igualdad compartida por los espa-

¹⁹ Véase también *El Despertador Americano*, versión facsimilar.

ños y americanos bajo el régimen español conocía bemoles. Pero esta situación la resumía así:

Las trabas del comercio y de la industria no causan más atrasos y perjuicios al europeo que al indiano; todos padecemos recíprocamente con los defectos y vicios de nuestra antigua constitución económica, y todos nos hallamos cada día más necesitados de la reforma y mejoras que debemos tan justamente prometernos de la ilustración y celo de nuestros representantes reunidos en la augusta asamblea de la Magistratura Nacional [las cortes españolas] (30).

Finalizaba este número, en cuanto a su editorial, con una referencia a las desgracias sufridas por Irlanda bajo el gobierno británico en comparación con "el singular y envidiable beneficio" siempre dispensado a América por España.

En los números cinco y seis de su periódico Maldonado había apelado a los indios de la región que se hubiesen ilusionado con las promesas de Hidalgo de liberarlos de los españoles y devolverles tierras (33-48). En el número siete retornaba al tema de la decadencia del imperio. Contrastaba el "vicio, el complicado sistema que rigió en la monarquía por espacio de dos siglos", ocasionando el atraso económico, con el saludable Colbertismo fomentado por Campillo y Ward (51). Sobre todo bajo el gobierno de Carlos III, se liberó al indio de la coacción en el trabajo y se suprimieron unos impuestos y se rebajaron otros a la vez que se redujo el precio del azogue (51-52). Se procedió a la abolición de las flotas, medida que sólo "resistían el sórdido interés y la ignorancia" (52). Esto permitió el florecimiento de la agricultura y la industria de América que antes no dejaban utilidades. A pesar de Godoy, el favorito privado, el gobierno de Carlos IV había seguido contribuyendo a "la suerte de los americanos [permitiendo] [...] la libre destilación del aguardiente de cañas, artículo de importancia por su gran consumo", liberando a ciertos productos del pago de alcabalas y dando licencia para "la erección de la universidad, y el consulado, establecimientos tan saludables como apetecidos, y que tanto han contribuido a la

propagación de las luces por toda la provincia" (52-53). Finalmente, el gobierno español, ante la invasión francesa, "nos hizo participantes de la soberanía asociándonos al cuerpo augusto de la suprema magistratura, y puso en nuestras mismas manos la mejoría de nuestra suerte futura". El impedimento mayor para la realización de todo esto, era nada menos que el "monstruo Hidalgo" (53). Y concluía su comentario el cura Maldonado: "Americanos, ¿hasta cuándo os desengañaréis?" (54).

Maldonado se empeñaría en lograr este desengaño. En los siguientes tres números de su periódico pasaría primero a la publicación de la retractación de Hidalgo, firmada el 18 de mayo en el Real Hospital de Chihuahua, luego a una somera pero aguda revisión de la "Conducta de los extranjeros en sus colonias cotejada con la del gobierno español", en la que fundamentalmente encontró que España había fincado su dominio "no en fuerza de las armas, sino en virtud sólo de la pacífica insinuación del Evangelio", y finalmente a un enjuiciamiento severo y perspicaz de las "imposturas de fray Bartolomé de Las Casas sobre la conducta de los españoles en América". El siguiente número, el 11, se dedicó a demostrar los "Cálculos fallidos de Hidalgo sobre la suerte de la Madre España", equivocación del insurgente que se debía a que hablaba sin "conocer a fondo el carácter de los españoles" (55-81).

Pero el cura periodista sintió que se había alejado de su público lector. El número 12 de *El Telégrafo de Guadalajara* empieza:

Todos los periodistas de España sin excepción confiesan abiertamente y sin rebozo la dura opresión en que han gemido los americanos en los pasados siglos; mientras que los caracteres lisonjeros del *Telégrafo* sólo nos anuncian suavidad, generosidad, ilustración y principios de sana y sabia política, constantemente seguidos por el último gobierno español (89).

Maldonado había tenido el valor y la astucia de publicar "el grito que se ha levantado contra el autor de este periódico", pero para refutarlo. Lo declaraba injusto porque no tomaba

en cuenta la "noble franqueza" y "ardor por la restauración de las cortes" que motivaban a los peninsulares, lo que los llevaba hasta la exageración.

Faltaba, pues, la recapacitación:

Es necesario no perder de vista la gran diferencia que hay entre el gobierno político y el gobierno económico. El primero no deja absolutamente lugar a la queja, pues hemos sido igualados con los vasallos de la metrópoli, siendo con corta diferencia unas mismas leyes que rigen en España, y en las Indias.

Si tornamos los ojos al gobierno económico, lo hallaremos defectuoso y perjudicial a la industria en no pocos de los diversos ramos que abraza. Pero en esto mismo hay que hacer una notable observación, y es que este errado sistema ha sido proporcionalmente más nocivo a la metrópoli, que a las mismas colonias; de manera que la España se ha abatido, al mismo tiempo que la América ha progresado, hasta llegar al estado floreciente en que la vemos, y que la hace objeto de la envidia de los extranjeros (93-94).

Así que en oposición a la revolución propiciada por Hidalgo, Maldonado se acogía al marco político constitucionalista de las cortes. Promovía la idea de que América estaba ya logrando progreso dentro del enfoque reformista.

El editor de *El Telégrafo de Guadalajara* había llegado evidentemente a la conclusión de que los costos económicos, sociales y políticos de una independencia dirigida por Hidalgo habrían sido demasiado grandes. El auge de la reforma en España aseguraba el impulso necesario para que América lograra su prosperidad por medio del gradualismo. Enseguida dedicaba varios números a la demostración del progreso de la agricultura, las manufacturas y del comercio interior y exterior de América, negando terminantemente que la hacienda pública o el comercio libre fueran responsables de paralizar la economía novohispana por sus envíos de moneda a ultramar. Insistía en el reformismo liberalizante de los españoles en España y América, y señalaba la americanización del español y de su fortuna en América. Encomiaba la multiplicación

de comerciantes, artesanos y otros productores de medianos recursos desde 1778 (97-184).

Recalcó Maldonado una y otra vez la necesidad de unión de los americanos frente a la desunión propiciada por Hidalgo:

Ocupado enteramente el apóstata en desunir entre sí a los americanos, y en sembrar de todos modos el germen de la enemistad y persecución recíproca entre todas las clases, jamás trató, ni aun de fingido, de organizar nada. Dos meses permaneció en esta desventurada capital, y en tan largo periodo no fue ella más que un teatro de robos, saqueos, asesinatos, maldades y atentados de toda especie; no de reformas ni mejoras. Es verdad que declamaba furiosamente algunas veces contra el sistema de gobierno entablado por nuestros españoles en ésta y la otra América [América del Sur]; pero también lo es que se conformaba enteramente con él, sin más diferencia que la de sustituir en los empleos los sujetos más viles, ineptos y despreciables de la baja canalla a los beneméritos y capaces, puestos por las legítimas autoridades (197).

Maldonado se había convencido que la independencia de México era imposible porque violaba el curso natural de las cosas. México, opinaba, era todavía una nación muy atrasada. Encontraba que debido a ello no tenía por sí solo los medios para propiciar la unión de sus hijos entre sí. Únicamente su nexa con la madre patria podía darle una verdadera paz social, sin la cual se despedazaría solo (361-363). En esto, afirmaba, no había comparación alguna con Estados Unidos. Este país había contado para su independencia con el apoyo de tres potencias europeas, se había forjado con base en la tolerancia mutua de sus habitantes y estaba dedicado plenamente al verdadero desarrollo económico, no "a la extracción de riquezas facticias [sic] y de convención" (378-383). La suerte de México no encajaba en este feliz cuadro. Ya había enjuiciado Maldonado que:

...nos hallamos en la alternativa forzosa o de ser parte integrante de la nación generosa y magnánima que

trata de remediar todos nuestros males, o de ser víctimas de un déspota extranjero que nos encadena, halagándonos con promesas de amistad y protección. Sólo nuestra unión podrá salvarnos (199).

Agregaría luego: "toda guerra que se suscite en América para la Independencia degenerará forzosamente en una guerra civil, que primero causará la destrucción del reino, que su separación de la metrópoli" (371).

Libre de las crecientes ambigüedades de la jerarquía eclesiástica, equipado de erudición y una voz respaldada por el gobierno civil, Maldonado retornó valerosamente a la fe en las reformas y en la modernización.²⁰ Una fe similar había caracterizado originalmente a González de Cándamo y al cabildo eclesiástico del obispo Alcalde en su respaldo a la creación del consulado de comercio. Las complicaciones posteriores, y ahora la fugacidad de este momento constitucionalista realzaban, sin embargo, la dificultad de la transición. Se entablaría otro intento, no obstante, en los años veinte, nuevamente sin pleno éxito y transitoriamente. El camino era escabroso, particularmente porque el alto clero tradicional no podía permitirse olvidar su papel corporativo. Y esto implicaba toda una concepción de la vida social y política, y no simplemente un conjunto de intereses materiales. Pero tampoco podía desentenderse de los cambios en México y a escala internacional. Por este motivo el nexo preciso entre el reformismo, la soberanía y la pluralidad de los intereses populares, tema candente del periodo independentista y sujeto a mayor análisis aún en los veinte, seguiría eludiendo a los pensadores clericales. Vale la pena recalcar que la frágil solución de Maldonado, basada en que los mexicanos compartieran la soberanía con los españoles peninsulares en las cortes, no resultaría viable más allá de 1814.²¹

Sin embargo, el discurso eclesiástico no quedó estacionario entre 1815 y los años veinte. El tanteo inseguro y fre-

²⁰ Véanse las fuentes de la nota 7 de este capítulo relativas a la educación de Maldonado y el respaldo oficial que apoyó a *El Telégrafo de Guadalajara*.

²¹ Véase Hamnett, *Revolución y contrarrevolución...*

cuientemente contradictorio de los sermones seguiría. Otro sermón, ahora de 1816, celebraba la rendición de los fuertes de Mezcala y Cuiristarán [San Miguel] a las fuerzas realistas.²² Predicado por un presbítero del obispado de Valladolid se imprimía, no obstante, en Guadalajara en el año de 1817. El presbítero Orozco hallaba que "el corifeo soberbio de la rebelión" trastocaba el orden temporal y espiritual así como "la gloria del Señor, los derechos del trono, y los recíprocos del hombre, conculcados, hollados y ofendidos por el horroroso sistema de la insurrección" (2, 5). Habían peligrado tanto la fe como el Estado ante los vientos de la insurrección detrás de una apariencia de simple reforma política que logró "alucinar enteramente al pueblo bajo" (8). Pero el asunto real era de mayor profundidad, lo cual sólo se evidenció más claramente en el futuro. El meollo de la cuestión era "que una conmoción popular promovida por un corrompido eclesiástico, viciaría en el momento las costumbres, alteraría la fe, entorpecería la razón, y en el orden moral, causaría como en el político los más ominosos estragos" (9).

La Iglesia había tomado la parte del bien en la refriega, sufriendo la acusación por parte de los insurrectos de "déspota, siendo toda dulzura", y de "infecta, siendo toda pureza y santidad" (11). "¿Pues qué la Iglesia en sus disposiciones, se debe acomodar al genio, a las ideas y a las miras desordenadas de sus proscriptos hijos, para debilitar la fe, y destruir los preceptos de la moral cristiana?" (10-11). La ilustración de los filósofos se llegó a plantear como inaceptable alternativa a la religión, lo cual sólo requería de la anterior supresión del Estado, "primero y principal apoyo" de aquélla, para prosperar (11). El regreso de Fernando VI, en 1814, había mostrado que el argumento en torno a la soberanía (que había sido usurpada y por ende se devolvía para su protección al pueblo), que siempre esquivó la resistencia peninsular ante el extranjero, era una farsa; luego la eran también "toda la barahúnda de vocablos brillantes y sonoros" sobre libertad,

²² Manuel Tiburcio Orosco y Albares [sic], *Oración eucarístico moral...*, Guadalajara, Oficina de José F. Romero, 1817.

igualdad, reformas, derechos ciudadanos y liberalidad de principios. En consecuencia, podía deducirse que

el sistema injusto de la insurrección, sostenido en las subversivas máximas de Diderot, de Helvecio, Bayle y todos sus prosélitos [*sic*] no tira a más que a la anarquía, al desorden, a la impiedad, a la demolición del trono, y a que la América infeliz ahogada con el mal-dito cebo de la ilustración, caiga en el torpe lazo que le ha puesto su inmoral regenerador (22).

Al parecer, sin embargo, aquellas palabras altisonantes ya hallaban un público ávido de escucharlas en Guadalajara y su hinterland, porque el presbítero se afanó enseguida de aceptarlas, dándoles un nuevo contenido semántico. El "pueblo sabio" debía transmitir este contenido a sus "hijos ingratos". Significativamente este clérigo acababa reconociendo que la verdadera lucha se gestaba en el pueblo, y entre diferentes partes de éste. A la parte del pueblo que aún se resolvía a favor del orden establecido, el predicador exclamaba:

Animadlos, por tanto, hacedles entender, que la *libertad* real consiste en sujetarse a aquella ordenación divina que nos manda temer a Dios, honrar a todos, obedecer al rey y reglar [*sic*] todas nuestras miras dirigiéndolas a la paz; que la verdadera *igualdad* no estriba en ese despropósito que confirman los libertinos con el especioso renombre de patriótica independencia, sino en vivir unidos todos por la fe, así como el sarmiento está vinculado a su vid, y los rayos del sol se difunden y se recogen guardando una completa proporción con las ardorosas disposiciones de su centro; que la *reforma* jamás fue obra de un espíritu altivo y voluptuoso, y que para su práctica sobran medidas útiles que puedan proponerse por el súbdito, sin que deba justificarse en ningún éxito la insolencia y la rebelión. Exhortadles por último: decidles, que estamos plenamente convencidos de que esa pretendida *ilustración* es el monstruoso parto de su machiavelismo, cuando por otra parte entendemos perfectamente que la que se dirige al orden público tiene fines tan

altos y elevados, que no pueden jamás lograrse ni alcanzarse sino por la política cristiana; que no es *servilidad*, ni puede decir así sin un gran crimen la subordinación honrosa que autoriza y prescribe el Evangelio, y sí deben llamarse esclavos desdichados de ignominia los que con la horrisona voz de liberales preconizan el dolo, el fraude, la molicie, el deleite, la fiera y todos los excesos de la execrable avilantez y del abominable orgullo; que los derechos, que las miras, que los deberes, y las obligaciones efectivas del hombre ciudadano, no consisten en la opulencia, ni en la pesada carga de los títulos populares y la representación; sino en guardar cada uno, y conservar escrupulosamente el depósito interesante, de la conformidad en el destino a que Dios le ha llamado para su felicidad (23-25).

La redefinición semántica de los términos del discurso político prevaleciente desde la época de Carlos III, explícita en este sermón, había subyacido más o menos implícitamente en muchos de los esfuerzos eclesiásticos desde aquel entonces. Las quietudes del clero ante los cambios borbónicos habían escogido preferentemente este camino de la aceptación, mitigada en el entendimiento específico por un condicionamiento práctico y teórico. Y este trayecto lo seguiría en el futuro. Incluso la insistencia clerical en temas ultraterrenos, y en la insuficiencia de los esfuerzos exclusivamente humanos por comprender el mundo y obrar en él, era un modo de aceptar la búsqueda de transformaciones ideológicas y socio-económicas a la vez que atarlas a destacados aspectos del antiguo régimen. La piedra angular del intento eclesiástico era el rescate del sentido jerárquico de la vida. Originalmente este esfuerzo se aplicaría tanto al régimen político como al régimen espiritual. Poco a poco el acento recaería principalmente en lo espiritual, y en la misión trascendental de la nación entera. Un interesante ejemplo de lo anterior, que antecedió la independencia mexicana, se dio dentro del contexto del naufragio de la monarquía española que avanzaba en este periodo. El motivo aparente era la muerte de la reina Isabel de

Braganza y Borbón.²³ El clérigo que predicó el sermón correspondiente en Guadalajara aprovechó el momento para señalar que:

Yerran torpemente los míseros mortales arrastrados sobre la tierra en busca de una felicidad soñada y efímera, que jamás pueden encontrar, porque [la tierra está] sembrada de flores y de espinas, así como se alternan en ella los días con las noches; así también los gustos y los pesares, las dichas y las desgracias (1).

Precisamente el fatal contraste de bienes y males, de glorias y desventuras que "caracteriza la época de nuestro actual reinado", y que le tocó vivir a Isabel había sido prueba de este aserto. A Isabel le había correspondido "contemplar los más patéticos contrastes de exaltación, y abatimiento hasta desengañarla enteramente de la inconstancia de las glorias y grandezas mundanas..." (3).

Las desgracias de Fernando VI y las suyas a partir de la invasión francesa en 1808, así como los atropellos sufridos por España a manos de la nación francesa, le habían servido a Isabel para desengañarla de esta vida.

El rey, el trono que la engrandece, y la nación que la ensalza, son los brillantes instrumentos de que el Señor se vale para darla a entender muy de cerca, cuán débiles y frágiles son los ejes sobre que rueda la pompa y placentera máquina de las más envidiables fortunas (10-11).

Nación ínclita, nación ilustre, nunca bastante alabada y engrandecida por la gloria de tu religión y de tu valor; tú, ¡tú eres la que con tu horrible metamorfosis les das el testimonio más patético del fatal trastorno a que se haya expuesto cuanto aplaude y engrandece el mundo! ¡Ah! la Princesa de las Naciones, la que ha señoreado fijando sus religiosas plantas sobre la decadencia o total ruina de otras naciones

²³ José Simeón de Uria, *Oración fúnebre...*, Guadalajara, Imprenta de la viuda y herederos de D. José Romero, ca. 1819.

antes cultas y también religiosas, a quienes un viento abrasador como fuego, ha cortado la preciosa vid de la fe, mientras que la Católica España la ha sabido conservar en toda su hermosura... (12-13).

Más de siete años presentó la afligida España a la faz del universo la catástrofe más lamentable y sanguinaria. Bien lo sabéis [...] la religión, el Estado y la nación fueron las miserables víctimas sacrificadas en las sacrílegas y sangrientas aras, del más ciego furor, y de la más inaudita perfidia... (15).

Aquí había una transmutación notable. Un González de Cándamo había visto a la nación española beneficiándose de las transformaciones realizadas por Carlos III, y no veía incompatibilidad con la religiosidad bien entendida. El cabildo eclesiástico de Guadalajara en 1794 había tenido un parecer similar para la región a su cargo. El obispo Cabañas ante la insurrección, y así otros clérigos, habían sugerido que nadie se beneficiaba con la destrucción que se hacía en pos de la independencia. Pero aquí se daba un paso más. Se entreveía una misión especial encargada a la nación española, de aunar la Ilustración a la religión católica, y ambos a los destinos nacionales. Se había pasado de la redefinición semántica en abstracto a la plena redefinición de las metas sociales de la nación en una época revolucionaria. La idea de que la destrucción era un rasero que acababa con el progreso se conservaba, así como la idea de que el soberano debía apoyarlo (15, 18-19). Un nuevo elemento, empero, se había hecho presente: Guadalajara y la Nueva España, es cierto, se contemplaban aún dentro del horizonte de la soberanía y la nación españolas (28).

El año siguiente, 1820, abrió con el relevante sermón de José Miguel Ramírez y Torres, un elogio fúnebre realizado esta vez por la muerte de doña María Luisa de Borbón.²⁴ Esto permitió la reconsideración de temas ya urgidos de aclaraciones, ya que, como se expresaba, el mundo se hallaba "en las

²⁴ *Elogio fúnebre...*, Guadalajara, Imprenta de la viuda y herederos de D. José Romero, ca. 1920.

borrascas del proceloso mar de esta vida en que sin cesar fluctuamos" (27). Había que definir el papel de reyes y pueblo en una vida tan difícil, y se halló que sólo la religión podía dar sentido a las cosas: "que el hombre sin la religión verdadera, se decía, no es más que una figura teatral, que hace su papel y desaparece" (7). Nuevamente aparecía el tema de la trascendencia ultraterrena pero esta vez de manera más contundente. No se trataba ya de nobleza y honor frente a la riqueza material, ni de todos ellos contrastados con una simple humildad cristiana. El corte era más radical. La trascendencia se daba sólo a partir de la religión, y no en relación directa con la vida cívica. Y sin embargo, ¿quién sabía de religión?

¡Ah! Yo bien sé, que no ya el pérfido heterodoxo, o refractario: el fascinado filósofo, el fiel sencillo pero mal instruido, el sabio superficial y vano, el devoto incauto o iluso, el piadoso duro, y exaltado, y para decirlo, en una palabra, como lo siento; yo bien sé, que todo cristiano novicio o bisoño en la ciencia y en la virtud, desconocen y confunden la genuina y esencial idea de la religión de Jesucristo, que se creen tácitamente más católicos y mejores que otros, no siendo en la realidad sino menos prácticos y versados (18).

Más, fuera del sacerdocio y el Vaticano, ese "centro inmovible y divino de la religión", todo era tergiversación en materias espirituales. Bajo su dirección, había de colocar la fe al centro de toda actividad humana una vez más:

[L]a moral, la política, las costumbres y las luces se han de rectificar y guiar por las que ésta sola comunica, por las divinas reglas que ella sola enseña y prescribe, y bajo las cuales solamente se ha de calificar si es el hombre en la realidad grande, feliz, un héroe, o la cosa más vil y despreciable, un mero fantasma, un nada que hace su papel, y desaparece (21-22).

Todo lo demás en la vida era efímero y cuestionable, fuera de la religión. Ya ni la monarquía ni otra alguna de las facetas de la vida pública del hombre era investida del impulso o

valor propio. El desengaño era total; la realidad palpable era patente:

[L]os imperios, y los periodos de su vida política, no son más que el fatal círculo de valor, conquistas, lujo y anarquía [...] el trono, la Majestad, la independencia y soberanía más legítima y mejor cimentada, no son más que un elegante edificio que estriba en el deleznable apoyo de un poco de todo, un vistoso vapor que apenas sube cuando se desvanece y disipa (10).

Bien entendido, la religión, a su vez, "no depende del centro de monarca alguno". Si respalda a alguno no es "sino por gracia, para ennoblecer su autoridad y consagrar su poder: si ellos le sostienen y protegen, él [Dios] los defiende, y es el más robusto e inmutable asilo y apoyo de su trono" (28).

Si la monarquía española, perdida por los embates de la época, había logrado reestablecerse, era no por la loable ilustración propia de los miembros de la casa reinante, sino por la providencia de Dios que "reunió el centro y el sacerdocio conforme al objeto de su misión, al plan trazado en la eternidad". La Ilustración y la misma sociedad dependían de la religión, a la cual afortunadamente sabían defender los Borbones, como lo demostró doña María Luisa con "su ejemplar y rara veneración al sacerdocio" (29-30, 40 y 45). Así, con este tono, remarcaba el alto clero al inicio del año de 1820 un tema ya esbozado. Señalaba, además, a reyes y pueblo qué era lo que había de entenderse por "la verdadera virtud, prudencia y sabiduría", siempre enmarcadas por la religión y su sacerdocio (20-22).

Al día siguiente de esta fecha, se presentó otro sermón en elogio de Carlos IV, predicado por otro miembro del cabildo eclesiástico de Guadalajara. Si bien hay ecos tanto de lo ultraterreno como de la Ilustración domada en esta nueva elocución eclesiástica, era notable y muy de resaltarse que la relación se había alterado.²⁵ El autor del sermón pretendía

²⁵ José Domingo Sánchez Reza, *Elogio fúnebre...*, Guadalajara, Imprenta de la viuda y herederos de don José Romero, ca. 1820.

congeniar la idea de que un rey debía ser "benéfico a sus pueblos" con la convicción de que sólo Dios puede ser juez de tal empeño. Esto debía escarmentar a los reyes pero brindar seguridades a los pueblos. Sentenciaba: "¡Qué desgracia para los reyes delincuentes! ¡Qué satisfacción y felicidad para los reyes justos! ¡Y qué consuelo en este día para todos nosotros!" (4 y 8). Y es que hasta la realeza estaba expuesta a la tentación del pensamiento nefasto salido de la Francia revolucionaria. No todos entendían que:

El trono y el altar fueron siempre el escollo de todo libertino, porque son justamente el freno de su disolución y arrogancia. Ambos objetos fueron los de el [sic] odio y encono de todos los impíos, que con diversos nombres fomentaron unas mismas ideas, hasta llegar a los filósofos del siglo iluminado. Estos hombres inquietos poseídos de orgullo y de impiedad, llenaron la atmósfera de Francia de su pestilenta [sic] doctrina, propagaron con arte su ponzoña, y lograron atraer a su partido *personas de la primera jerarquía* (19; las cursivas son mías).

El clérigo logró, no obstante, consolarse con la "sólida piedra de Carlos IV", la cual se había levantado sobre la base de un firme acuerdo con Roma en todo proceder.

Su deferencia y consideración a la Silla Apostólica fueron tan conocidas, como su religiosidad de donde dimanaban; siempre ocurrió al sumo Pontífice, como a fuente de luz y de verdad, lo amó como a su padre, lo escuchó como a oráculo, y lo veneró como al primer dispensador de las gracias del Cielo (21 y 24).

Lo que es más, cuando aún estaba de luto por la muerte de su padre, contrarió "el ceremonial de su corte" para hablar con el inquisidor general "y con la más enérgica expresión le encarga y recomienda la religión católica, que había de ser el alma de todo su reinado" (24-25). Celebraba el eclesiástico, en este contexto, el impulso que el ahora fallecido monarca dio a "la edición a la sagrada Biblia en nuestra lengua patria"

ya que el libro sagrado "a cada uno le da pasto abundante según su situación y obligaciones [...] [y] enseña la subordinación y buen orden" (26-27).

Este prebendado de la catedral de Guadalajara había montado el escenario sobre el cual los conceptos de un monarca que sirve obligadamente a su pueblo y de una ilustración que fomenta el progreso quedaban investidos delante nuestros propios ojos de rasgos autorizados por el clero:

Los títulos de dignidades, y el poder, deslumbran e intimidan; mas no mueven ni atraen: y el corazón del hombre sólo se gana y rinde sin violencia, cuando la virtud se le presenta con toda su hermosura y esplendor; o cuando el tierno sentimiento de una sincera gratitud, obliga dulcemente su espíritu (28-29).

Carlos IV había logrado el debido amor de sus súbditos por que "su beneficencia generosa" se ocupaba de providencias

ya para propagar en sus dominios los conocimientos que la religión y la cultura exigen de un vasallo católico, ya para fomentar las artes, ya para poner en práctica las teorías de conocida utilidad, y ya en fin para los adelantamientos de las ciencias.

Sabía que la ilustración bien entendida, sin los misterios de impiedad que la corrompen y deforman, es un río caudaloso, que corriendo por medio de dilatados campos, lleva hacia todas partes la fertilidad y abundancia; que ella produce sacerdotes santos e instruidos, que enseñen a los pueblos el dogma y la moral; magistrados celosos de la observancia de las leyes, y distribución de la justicia; náuticos impertérritos, que pongan en contacto las riquezas de todas las naciones; agricultores y sufridos, que provean de sustento al Estado, y de primeras materias a las artes; laboriosos artífices, y en suma, todos los oficios necesarios, útiles o de lujo en el presente estado de debilidad de las naciones (29-30).

En América, proseguía el orador, Carlos IV había desterrado la viruela con "el admirable pús de la vacuna". En el orden

económico, la "agricultura y el comercio, riqueza verdadera de todas las naciones, y fuente de su felicidad civil, constituyeron el objeto que arrastraba todas sus atenciones, y que trató de proteger con todo empeño", haciendo caer "una lluvia apacible de beneficios y de gracias, que vivifica, alienta, y hace florecer a estas provincias del reino mexicano, como no se habían visto desde los días de su conquista" (34-36).

De tal manera, ¿qué justificación podía tener la rebelión que había sacudido a la Nueva España después de 1810?

Vosotros sois testigos, de los muchos millones que se acuñaban anualmente, de la perfección rápida que adquirirían los tejidos, de los progresos de la industria en otros muchos ramos, y de la abundancia general que reinaba en América; todo todo debido al amoroso celo y a la beneficencia de nuestro tierno Padre (36).

Enseguida, el prebendado pasaba revista de otras mejoras como el puerto de San Blas, el Real Tribunal del Consulado —"tan útil como necesaria [su creación] a esta provincia"—, el Real Colegio de San Juan y "la gracia singular de fundación de nuestra universidad", todas mercedes obtenidas o consolidadas bajo el gobierno del difunto rey. La Casa de Caridad y el Seminario Clerical —forjador de "ejemplares eclesiásticos"—, que impulsados por el obispo Cabañas ameritaron "la manifestación de la real gratitud del Señor Don Carlos", fueron otros signos más de la benevolencia del gobierno del monarca que acababa de fallecer (37-38).

Si bien se asomaba aquí un reproche a la afirmación cultural de hombres nuevos, hombres a veces prestos al cuestionamiento del orden establecido, por otra parte no se dejaba de afirmar que "el corazón del hombre sólo se gana y rinde sin violencia". Contrariamente al sentido exclusivista y realista, dado al conocimiento en el sermón del día anterior, éste loaba a Carlos IV por haber propagado "los conocimientos que la religión y la cultura exigen de un vasallo católico", sin hacer distinciones jerárquicas. Se centró la atención en el reformismo del rey fallecido, pero no se dejó de hacer eco de la creciente inquietud por "la ilustración bien entendida, sin los

misterios de impiedad que la corrompen y deforman". Sólo un reformismo de esta índole daría los frutos deseados de prosperidad, reforma eclesiástica, superación religiosa del pueblo, el respeto a la ley, mayor productividad y el fortalecimiento del Estado "en el presente estado de debilidad de las naciones". La región de Guadalajara, en particular, había recibido numerosos beneficios de manos del monarca desaparecido y la enumeración de ellos era la prueba más contundente de lo injustificado de la rebelión de 1810. La unidad del trono y el altar, fundada en la sólida piedad del monarca y el firme acuerdo con Roma, era vista aquí como el escollo del libertinaje, la disolución social y la arrogancia, y como el valladar contra hombres inquietos poseídos de orgullo y de impiedad. Pero la obra de Carlos IV había representado, en general, "una lluvia apacible de beneficios y de gracias, que vivifica, alienta y hace florecer a estas provincias del reino mexicano, como no se había visto desde los días de su conquista". La referencia a la vida secular y los razonamientos mundanos, pues, era bastante patente en este sermón, no menos que los fuertes ecos del tenor eclesiástico general desarrollado con ahínco desde la insurrección de Hidalgo en 1810.

El desarrollo de las ideas del alto clero no era lineal. Ni se daba una plena homogeneidad intelectual o conceptual entre sus integrantes. Un poco más de un mes después de este último sermón se presentó otro, más asimilable al trayecto ultraterreno defensivo, espantadizo, que había sido la tendencia dominante claramente desde 1810.²⁶ Partía de la convicción de que las pasiones de "estos calamitosos tiempos han intentado socavar los cimientos de la religión, y desquiciar el edificio de la Iglesia" (5-6). Desde la antigüedad se había formado una trayectoria condenable a que la razón humana, la razón del "hombre insolente", quería erigirse en la medida de todo, gobernada "por los apetitos del corazón, y por las luces de un entendimiento curioso y rebelde" (8). Esta corriente culminaba en el momento con el deseo de ver la religión como

²⁶ José María Hidalgo y Badillo, *Sermón predicado en la solemne Acción de Gracias...*, Guadalajara, Oficina de don Mariano Rodríguez, ca. 1820.

"una invención puramente humana, ridícula y supersticiosa [...] negando sus misterios como superiores a los alcances de la razón humana", poseedora al fin y al cabo de sólo una "limitada jurisdicción" (9-10). Los deístas y materialistas, representantes de esta orientación, pretendían echar abajo al trono y al altar, al sacerdocio y al imperio en busca de una "imaginada libertad". Por doquier veían la combinación de causas naturales en los orígenes de las cosas, y eran ciegos a la mano invisible y la sabiduría de la providencia divina. El resultado era una persecución de la Iglesia sólo semejante a la de los primeros siglos después de Cristo (10).

Peor que lo anterior era que el mal se había propagado más allá de los sectarios declaradamente antirreligiosos, o transparentemente errados o corruptos, hasta llegar a los que se preciaban de ser "los hijos de una nación santa, piadosa y fiel". Pero a pesar de que

conocen la providencia divina, y la confiesan con los labios; la desmienten con sus obras y conducta, mirando con fría indiferencia, y apática insensibilidad las obras más comunes de la misma providencia, contando para sus empresas con sólo los recursos de la providencia humana: con las riquezas, el poder, la autoidad, los talentos y el valor (11-12).

No deja de ser significativo que delante de semejante esbozo de "estos tiempos de disolución y libertinaje", frente al "universal diluvio de la iniquidad", este sacerdote se acordara de paso de los jesuitas vistos expulsados tan injustamente de los dominios españoles, aquellas "columnas firmísimas del trono de los reyes, luz de las naciones, depositarios de las ciencias y padres de las virtudes públicas" (12, 19-20). El saber y la sociedad no habían sido olvidados, sino colocados en una dimensión pretendidamente justa dentro de un mundo en cambio veloz y peligroso. En "este infeliz y desgraciado siglo" todo podía suceder por impulso del "espíritu inquieto de los novadores", menos el derrumbe mismo de la Iglesia (4, 22). La constitución y gobierno de ésta eran obra divina y finalmente eran "el principio de aquella estabilidad que verá nacer y aca-

barse los siglos y las monarquías sin experimentar la menor alteración en sus primitivos elementos" (22). Y así la vertiente ultraterrena del pensamiento clerical había llegado al punto inevitable de su desarrollo ideológico: ante los peligros del momento y los hombres de móviles despegados de la religión, se redescubría que "el divorcio eterno del mundo" era uno de los elementos fundamentales, esenciales, de la religión (26). La identificación del trono y el altar, aún presente, se volvía al fin y al cabo simplemente innecesaria. El único punto esencial al que estaba irremisiblemente comprometida la providencia era la salvación de la integridad de la Iglesia. No había más. Pero así como la vertiente modernizante del pensamiento clerical no se había agotado aún, esta vertiente ultraterrena tampoco podía poner punto final a su discurso.

Anticipando la dirección
de la reorganización eclesiástica:
el sermón como testimonio
discursivo, 1821-1853

La presencia del clero se mantiene

Ha quedado establecido que desde 1810 hasta 1820 el rechazo de la independencia fue general por parte de la jerarquía eclesiástica, dándose el conocido caso de que una minoría vociferante de clérigos rebeldes que en su actuación militar o en la prensa la apoyaron. A partir de 1821, al contrario, excepto un puñado de eclesiásticos españoles que regresaron a España en repudio de la independencia mexicana, todo el clero español y mexicano del país aceptó y apoyó la separación de la metrópoli y la constitución política de una nueva nación.¹

No es conveniente, sin embargo, reducir la visión que se puede tener del clero a su aceptación o rechazo de la independencia del país. Hubo una constante central en la presencia del clero en la sociedad mexicana de esa época que apremia un trato más pormenorizado y con mayor cuidado en punto de matices. Las transformaciones de esta sociedad implicaban presiones sobre el clero, a las cuales tenía que responder so peligro de perder la lealtad y hasta la atención de sus fieles.

¹ Además del capítulo anterior, véanse Brading, "El clero mexicano..."; Schmitt, *op. cit.*; José Bravo Ugarte, "El clero y la independencia", en *Ábside*, 1951, XV, núm. 2; Farris, *op. cit.*, pp. 201 y 249-250.

Anticipando la dirección
de la reorganización eclesiástica:
el sermón como testimonio
discursivo, 1821-1853

La presencia del clero se mantiene

Ha quedado establecido que desde 1810 hasta 1820 el rechazo de la independencia fue general por parte de la jerarquía eclesiástica, dándose el conocido caso de que una minoría vociferante de clérigos rebeldes que en su actuación militar o en la prensa la apoyaron. A partir de 1821, al contrario, excepto un puñado de eclesiásticos españoles que regresaron a España en repudio de la independencia mexicana, todo el clero español y mexicano del país aceptó y apoyó la separación de la metrópoli y la constitución política de una nueva nación.¹

No es conveniente, sin embargo, reducir la visión que se puede tener del clero a su aceptación o rechazo de la independencia del país. Hubo una constante central en la presencia del clero en la sociedad mexicana de esa época que apremia un trato más pormenorizado y con mayor cuidado en punto de matices. Las transformaciones de esta sociedad implicaban presiones sobre el clero, a las cuales tenía que responder so peligro de perder la lealtad y hasta la atención de sus fieles.

¹ Además del capítulo anterior, véanse Brading, "El clero mexicano..."; Schmitt, *op. cit.*; José Bravo Ugarte, "El clero y la independencia", en *Ábside*, 1951, XV, núm. 2; Farris, *op. cit.*, pp. 201 y 249-250.

Tradicionalmente, el clero mexicano había sido tanto un brazo del Estado como un Estado dentro del Estado. Había tenido a su cargo aspectos relevantes de la vida material y espiritual del país, lo cual perduraba en amplia medida aun habida cuenta de la relativa secularización bajo el régimen borbónico. El paso a la vida independiente no conllevaría un cambio inmediato en esta materia. Así que la tradición de participación en, y responsabilidad frente, a los asuntos de Estado no se resolvía fácilmente. Incluso el peligro para el clero inherente al creciente liberalismo debería impulsar a la Iglesia a mantener una presencia política activa. No es de olvidar, además, que no sólo bajo el imperio de Iturbide, sino también en la Constitución de 1824, siguieron ligados tanto el Estado como la sociedad de México a la religión católica y a la Iglesia. De tal suerte, los reacomodamientos del clero a los tiempos nuevos no eran menos importantes que una postura política explícita, ni siquiera en un asunto tan trascendental como la independencia.²

Por otra parte, es de una importancia imponderable, aunque parezca una simpleza, que la mayoría del clero había nacido y criado en México, en el seno de sus familias mexicanas. Lo que puede asentarse es que la prosperidad y el bienestar de México no podía serles un asunto ajeno; ni la vocación religiosa, ni su sustento económico, ni la vivencia familiar y social autorizaban esto. Sentimientos patrióticos y el cumplimiento del papel de brazo ejecutor de decisiones estatales podían a veces aunarse incluso en la implantación de políticas modernizantes. La Iglesia y sus parroquias fueron pieza clave

² Farriss, *ibidem*, p. 15, escribe que "las prerrogativas reclamadas en virtud del patronato real fueron diseñadas para asegurar que la Iglesia funcionara como auxiliar de la Corona, y para transformar al clero en una rama de la burocracia estatal de que se podría depender para ejecutar los mandatos reales fielmente". Mas las inmunidades jurídicas y autonomía interna del clero inhibían que éste fuera efectivamente el caso. Los capítulos 2 y 3 de este estudio subrayan que esta situación del clero no lo asociaba de manera forzosa con una generalizada orientación reaccionaria. Farriss demuestra que el temor ante el cambio en el estatus del clero influía fuertemente la opinión del alto y bajo clero de México y orientó su actuación en la época de la Independencia. Brian Hamnett, *Revolución y contrarrevolución...*, *pássim*, reconoce que la Iglesia aunaba orientaciones ideológicas diversas en esta época en México.

de la campaña a favor de la inoculación contra la viruela. Cuando nuevas normas de higiene dictaron el traslado de los cementerios a extramuros de las ciudades, la Iglesia — encargada de ellos — participó para llevar a cabo esta nueva medida. En estos casos la Iglesia participaba en la concreción de decisiones estatales a favor de la población. Claro está, que en tales casos las implicaciones políticas de las medidas de modernización no eran políticamente radicales. La aceptación popular de la inoculación y los cementerios a extramuros, contravieniendo costumbres y suspicacias comprensibles, dependía del apoyo del alto clero más de lo que la mente secular de hoy fácilmente comprendiera. Ahora bien, el apoyo de la Iglesia a la reforma del clero y la consolidación de los intereses regionales no era de menor relevancia. El entusiasmo regionalista del alto clero, en particular, debió reflejar sentimientos más generalizados entre el clero de la zona.³

Quizá más problemático fue el hecho de que la Iglesia poseía un estatuto que independizaba su régimen jurídico del Estado. Aunque esta independencia jurídica se había venido recortando desde el advenimiento de las reformas borbónicas, aún no había desaparecido por completo. Por otra parte, el patronato real siempre había permitido que el Estado ejerciera influencia sobre los nombramientos eclesiásticos. Aun después del advenimiento del reformismo borbónico, el acomodamiento relativo a los intereses del Estado no parece haber sido excesivamente oneroso. Es verdad, sin embargo, que la falta de aprobación papal de las decisiones demasiado regalistas del IV Concilio Mexicano parecían indicar que había límites definitivos a la flexibilidad eclesiástica. Farriss indicó que el regalismo en que insistía la corona era extremo, dando lugar — contradictoriamente — a que ni ésta ni el papado aprobaran el IV Concilio. Además de insistir en que el regalis-

³ Además de lo citado en el capítulo 2 en cuestión de los intereses regionales, la inoculación contra la viruela y otros puntos de cooperación entre el Estado y la Iglesia, véase el intercambio de cartas en 1814 entre el general De la Cruz y el obispo Cabañas relativo a la salud pública en la intendencia de Guadalajara en 1813 y 1814. Las cartas se reproducen en Francisco Orozco y Jiménez (coord.), *Colección de documentos...*, IV, núm. 4, Guadalajara, 1 de octubre de 1925.

mo resultó un asunto de polémica entre los clérigos en España, C.C. Noël ha insistido en que la preferencia del clero hispánico se daba definitivamente a favor de la renovación "física" o práctica (por ejemplo lo económico o educativo) y no se identificaba por principio con la libertad intelectual en sí. Esto guarda semejanza con lo que aquí se viene analizando para el caso mexicano. La mayor diferencia se debe al surgimiento del regionalismo y luego del nacionalismo en México como factores significativos.⁴

La Iglesia, es forzoso reconocerlo, gozaba aún de una amplia autonomía y poder. La consagración de los nuevos elementos del clero siempre permaneció bajo la autoridad directa de la misma jerarquía eclesiástica. En su estatuto legal, incluyendo privilegios heredados, la Iglesia era un Estado dentro del Estado. Esto ciertamente ayudó a que la Iglesia sobreviviera el reformismo borbónico, inquieta y molesta tal vez, mas sin perder toda su flexibilidad ante el Estado y frente a las presiones sociales. Se vio en una situación bastante más grave con el arribo del liberalismo, por sus principios individualistas y jusnaturalistas, y su orientación antitradicionalista y dogmáticamente anticorporativa. Hay fuertes indicios de que la orientación ultraterrena y finalmente teocrática desarrollada por el clero de México no implicó un callejón sin salida tan dramático como en España.⁵

Tanto el reformismo borbónico como el liberalismo ataban los destinos del hombre claramente a su futuro. Si el reformismo cuestionaba el valor de aspectos importantes del pasado hispanomexicano, el liberalismo acentuaba esta tendencia. Sin embargo, el estatuto legal de la Iglesia era herencia del mismo pasado que se cuestionaba. Su situación de privilegio correspondía al entendido de que velara por las me-

⁴ Farriss, *op. cit.*, pp. 32-38; C.C. Noël, "The Clerical Confrontation...", en *European Studies Review*, V, núm. 2, abril de 1975.

⁵ William J. Callahan ha desarrollado el cuadro de una Iglesia española que perdió vigencia histórica. Véanse del mismo autor, "The Origins...", en *European Studies Review*, I, núm. 2, abril de 1979; y "Two Spains...", en *Historical Reflections*, II, núm. 2, invierno de 1976. Sobre problemas similares de la Iglesia mexicana, véanse en particular los capítulos 2 y 5 de este estudio.

tas espirituales de la sociedad. Es un hecho que su apoyo a la unidad orgánica de ésta era premisa del absolutismo monárquico y resultaba conveniente incluso para el liberalismo moderado. Pero hubo una dificultad: nunca pudo realizarse con total nitidez la fijación de linderos precisos entre el Estado y la Iglesia. En una época de cambios dirigidos por el Estado, esto era indudablemente un problema serio.⁶

Los papeles del Estado y la Iglesia se confundían en una frontera necesariamente borrosa en la vida real. Además de los ejemplos que ya se han dado de participación de la Iglesia en actividades sociales relevantes para el Estado, no debe olvidarse que el clero manejaba hasta las estadísticas vitales en España y México, antes y después de la independencia de éste.

Virtualmente la totalidad de la educación formal de la población corría a cuenta de instituciones asociadas a la Iglesia, y estaba a cargo mayormente de docentes eclesiásticos. El clero, dependiente de impuestos y otros recursos aportados por la población del país, canalizaba fondos a rédito a los diversos sectores económicos mediante préstamos hipotecarios. En poblaciones pequeñas, donde rara vez o nunca se paraba un funcionario del gobierno central, residía o hacía visita con variable regularidad algún miembro del clero. Sería éste el único nexo con las autoridades y la cultura dominante del país. Por otra parte, si se levantaba polémica sobre alguna medida nueva, como los cementerios a extramuros, no estaba claro si lo apropiado era apelar a principios religiosos, o principios seculares, o ambos, en la resolución del caso.⁷

⁶ Farriss, *op. cit.*, da muchos ejemplos de esta imposibilidad de fijar los linderos precisos entre el Estado y la Iglesia. Brading, en "El clero mexicano..." ha sugerido que esta imprecisión era un problema de creciente delicadeza en el periodo borbónico. William Taylor ha desarrollado más ampliamente esta perspectiva. Véase su "Conflict...", en Ronald Spores y Ross Hassig (coords.), *Five Centuries of Law and Politics in Central Mexico*, Nashville, Tennessee, Publication Anthropology, núm. 30, 1984.

⁷ Para la educación en la intendencia de Guadalajara, véanse las obras citadas de Castañeda; Juan B. Iguiniz, *La antigua Universidad de Guadalajara*, México, UNAM, 1959; y Muriá (dir.), *Historia de Jalisco*, II, pp. 215-236. Sobre las estadísticas vitales, vale la pena anotar que esto sólo cambió durante la Reforma. En cuanto al papel de los curas en los pueblos, véanse Thomas Powell, "Priests and Peasants...", y *El liberalismo...*, México, SEP, 1974, pp. 59-65. Powell sugiere que el clero estaba

Visto de esta manera, y reconociendo el prestigio y general aceptación de la Iglesia y sus doctrinas por parte de la población mexicana de la época en que se gestó la independencia, es necesario replantear las transformaciones generales en la relación entre la sociedad y el pensamiento eclesiástico. La pregunta medular al respecto sería ¿cómo sustentó la Iglesia su rechazo a la independencia primero y su aceptación de la misma después? Ciertamente los intereses inmediatos de la Iglesia fueron decisivos en ambos casos, ya que España en 1810 era aún una monarquía absolutista, y en 1821 era una monarquía constitucional con creciente influjo de los liberales.⁸ Entonces, ¿cuáles fueron las modificaciones discursivas mediante las cuales el clero pudo permitirse orientar a la población, primero en contra de la independencia y luego a su favor? El clero debía hablar el lenguaje que más posibilidades tuviera de granjear las lealtades de la población; en este sentido el pensamiento eclesiástico había de lograr un discurso sociopolítico cuya eficacia se midiera por los resultados obtenidos. Para ejercer una hegemonía efectiva sobre las lealtades populares, el clero no podía presentar sus puntos de vista particulares sin entretenerlos con otros valores auténticos de la población. Sólo conjugando lo particular con lo general, presentándolo todo como un conjunto coherente, era viable la orientación de la opinión pública en torno a tales cuestiones específicas. El anatema o la excomunión eran armas para ser usadas sólo cuando lo demás fallaba.⁹

en proceso de perder el apoyo que tradicionalmente gozaba en el curso del siglo XIX. Staples, *op. cit.*, p. 25 y Farriss, *op. cit.*, *pássim*, añaden fuerza a este alegato. En cuanto a la Iglesia y la economía, véanse Van Young, *Hacienda and Market...*; Bazant, *Alination of Church* y Bauer, *op. cit.* En torno de los cementerios, podían influir criterios de higiene moderna o la cuestión de la práctica correcta de la fe en las consideraciones al respecto.

⁸ Véanse las fuentes de las notas 1, 2 y 5 de este capítulo.

⁹ John A. Hardon S.J., *Modern Catholic Dictionary* Garden City, Nueva York, Doubleday and Company, 1980, ofrece las siguientes definiciones de anatema y excomunión: el anatema es una "condena solemne, de origen bíblico, usado por la Iglesia para declarar que alguna postura o enseñanza contradice la fe y la doctrina católica"; la excomunión es una "censura eclesiástica por medio de la cual una persona es excluida en mayor o menor grado de comunión con los fieles católicos". También se llama *anatema*, especialmente si se inflige con solemnidades formales en personas notoriamente obstinadas frente a la reconciliación. Algunas personas

En los capítulos 2 y 3 de este estudio se ha puesto el énfasis precisamente en el carácter ambivalente del discurso elaborado por el alto clero de Guadalajara. La pretensión de mantenerse presente y viable dentro de la política de progreso o modernización era visible. Mas no menos visible era la creciente tensión. Ésta se producía por la contradicción entre algunos de los intereses corporativos y valores que la Iglesia defendía, y algunos de los nuevos intereses sociales que se consolidaban. La Iglesia no podía ni quería reconciliarse con todos los cambios que se daban en la sociedad. Aceptó una parte de los cambios, sintiéndose partidaria de varios de ellos. De buen grado incluso promovió cambios significativos. Cauteloso y circunspecto cuando le convenía, el alto clero adoptaba una prudente distancia frente a ciertos cambios o sus implicaciones, máxime cuando no podía guiarlos o influir en su orientación. Había un aire de tacto, diplomacia y flexibilidad, no menos que disciplinado pensamiento y comportamiento, en las acciones del alto clero de Guadalajara.¹⁰

El sermón

Si el edicto y la carta pastoral reflejaban contundentemente las directrices generales al máximo nivel diocesano, el sermón

excomulgadas son *vitandi* (deben evitarse), otras *tolerati* (toleradas). Nadie es *vitandus* a excepción de que aquella persona haya sido públicamente excomulgada por nombre por la Santa Sede, y se afirme expresamente que la persona "debe evitarse". "Para que una excomunión entre en vigor, la persona debe haber sido *objetivamente culpable* del crimen que se atribuye" (cursivas mías). Como en México, y específicamente en Guadalajara, el problema que afrontaba el clero era de una ortodoxia católica formal, modificada sólo por una nueva orientación de la opinión pública, estas armas eclesiásticas eran difíciles de aplicar con eficacia. El contexto de mudanza en la cultura europea, de reformas borbónicas y luego un liberalismo aún flexible en la Constitución de Cádiz en 1812 y la Constitución de México de 1824, dificultaban el recurso a medidas tan extraordinarias. Sin embargo, véase el capítulo 5 para casos concretos de su uso en Guadalajara.

¹⁰ El estudio de la dinámica del discurso del alto clero de Guadalajara puede beneficiarse del trabajo teórico sobre el discurso, la acción y el poder. Véanse Teun A. Van Dijk, *Estructuras y funciones del discurso*, México, Siglo XXI, 1980, para una visión de la naturaleza compleja del discurso en general. Sobre el discurso y el poder en un sentido más específico, véase Foucault, *op. cit.*, y Gilberto Jiménez, *Poder, estado y discurso...*, México, UNAM, 1983.

abría un paréntesis más polémico y especulativo. Solía interpretar la doctrina de la Iglesia en algún punto dogmático o de disciplina, aludiendo según la ocasión más o menos directamente a cuestiones relevantes de la vida social. Si la misiva episcopal era un lineamiento eclesiástico que regía obligatoriamente a la grey, el sermón se volvía —sin fuerza disciplinaria alguna— forjador de un marco de referencia religioso para los asuntos mundanos.¹¹ El sermón corría por cuenta de individuos de distinto rango e influencia dentro de la Iglesia, aunque el papel de algún miembro del cabildo eclesiástico es muy notable, sobre todo hasta 1820. Significativo, en todo caso, era que el sermón requería de una licencia especial de la Iglesia para publicarse. En su mayoría, aún después de 1820, los sermones publicados —mismos que debieron fijar las normas generales en su género— procedían de miembros destacados del cabildo eclesiástico o bien de otras instituciones de abolengo ubicadas en las principales ciudades. Aun cuando tales documentos no representan la totalidad del pensamiento eclesiástico, puede decirse que planteaban una gama de opinio-

¹¹ Hardon define la homilía como "un sermón o discurso informal sobre alguna parte de las Escrituras Sagradas. Se propone explicar mediante un comentario instructivo el sentido literal del texto o materia *escogido* y a partir de allí desarrollar una *aplicación práctica* para la vida espiritual o moral" (cursivas mías). La *New Catholic Encyclopedia*, Nueva York, McGraw-Hill, 1967, define el sermón como "cualquier discurso o alocución pronunciado en relación con una función eclesiástica. Así, se entiende que incluye la homilía un comentario en las Sagradas Escrituras; la instrucción, dada desde el púlpito, en materias de fe, moral, práctica litúrgica, etcétera; el panegírico, una plática, generalmente ofrecida en un día feriado, sobre las virtudes de un santo; el elogio, un discurso fúnebre que ensalza la vida y logros de un difunto; el sermón *ocasional*, una alocución para honrar un evento especial, tal como la dedicación de una Iglesia, o la consagración de un obispo".

La *New Catholic Encyclopedia* define cartas pastorales como "cartas formales, doctrinales, devocionales, o disciplinarias en su propósito, escritas por un obispo para los fieles de su diócesis". Prosigue diciendo que la carta pastoral es una enseñanza más solemne que el sermón. Agrega que "igual que las encíclicas son hoy una expresión común del magisterio ordinario del papa, asimismo las cartas pastorales son la expresión más común del magisterio ordinario de los obispos a través del mundo. Así las pastorales se asemejan a las encíclicas en la medida en que son *per se* una expresión de la autoridad magisterial ordinaria de la Iglesia". The *Catholic Encyclopedia*, Nueva York, The Encyclopedia Press, 1913, ofrece información adicional sobre los distintos tipos de carta pastoral: "cartas en sí, estatutos sinodales y diocesanos, edictos, ordenanzas o decretos".

nes de muy reconocido prestigio en las altas esferas de la Iglesia. Por lo general puede presumirse que orientaban al clero y a la grey atendiendo el sentir de la jerarquía eclesiástica. Con base en tales documentos, y sin esquivar sus contradicciones, pueden identificarse algunas de las características, e incluso la evolución del pensamiento eclesiástico, en el periodo que se estudia.

La utilidad del sermón para rastrear la dirección de este pensamiento a partir de 1821 es mayúscula. Es conveniente subrayar que no obstante el acuerdo generalizado sobre la independencia a partir de entonces, los destinos del país aún tenían que marcarse con rigor. Los sermones podían sugerir modos de percibir la realidad, en su caso podían amonestar a los descarriados, y eran perfectos vehículos para elogiar figuras políticas y conductas loables desde la perspectiva eclesiástica. No significaban un compromiso obligatorio, no cargaban con el peso e implicaciones de una carta pastoral o edicto, mas precisamente por ello representaban un medio discursivo de especial flexibilidad. El código dogmático o disciplinario que subyacía al sermón otorgaba, por otra parte, una autoridad inmensurable al clero, y establecía un elemento de comunicación entre iniciados. El establecimiento de un contradiscurso o metadiscurso sobre el discurso secular era implícito cuando no explícito en el uso del sermón. Si bien esto no otorgaba una perfecta cohesión interna al discurso eclesiástico, sí le daba unidad de conjunto en su intento de dirección moral y trascendente de los sucesos y el discurso seculares. Significativamente, en el periodo comprendido desde fines de 1825 hasta principios de 1831, cuando Jalisco carecía de obispo, sólo se pudo localizar un sermón publicado en Guadalajara.

Una crucial inflexión discursiva

Ya se ha visto que hasta 1820 los sermones se presentaron dentro de un contexto que aún suponía la viabilidad básica del antiguo régimen. Éste, indiscutiblemente en proceso de remozamiento, comprometía a la misma Iglesia en el cambio.

No obstante las crecientes inquietudes del clero, el tenor de los sermones representaba predominantemente un esfuerzo por moderar en grado mayor o menor la velocidad y las implicaciones secularizantes del cambio, no eliminar a éste por completo. En 1819 y 1820 el predicamento del clero mexicano, juzgando por los sermones, se intensificaba. Pero si la Iglesia parece haberse alejado de manera relevante de su unión con el Estado monárquico justo antes de 1821, a partir de esta fecha se veía de nuevo comprometida con el Estado del México independiente. Cuando menos una parte de este giro de los sucesos había de salir a discusión en los sermones. Y como la orientación de la Iglesia no podía darse sin más, el lado especulativo y tentativo de los planteamientos de esta índole se acentuó. Lo delicado del momento se agudizaba por hechos como el que el obispo Cabañas, español peninsular, se había expresado, inicialmente, renuente a aceptar al nuevo régimen. Más serias, sin embargo, eran las cuestiones de fondo entre la Iglesia y el Estado. La tensión consiguiente que se daba en el seno de la Iglesia con motivo de las posibles contradicciones entre los cambios sociales y las necesidades de su corporación era el motivo fundamental de zozobra en la postura eclesiástica.¹²

Un ejemplo excepcional de lo que nos interesa fue el sermón ofrecido el 23 de junio de 1821 por José de San Martín en la catedral de Guadalajara al jurarse la independencia bajo la protección del ejército de las Tres Garantías.¹³ Vale la pena subrayar que el predicador era un antiguo insurgente y no un recién adscrito a la causa independentista. Su sermón resulta un documento importante, en gran parte por sus propias contradicciones internas. Aparentemente intencionales cuando menos en parte, estas contradicciones seguramente reflejaban el momento confuso que se vivía y quizá cierto desconcierto del clero mismo. El pensamiento de los diversos sectores sociales seguramente no se había consolidado aún. La

¹² Véanse también las obras ya mencionadas de Morales, p. 90; Pérez Memon, pp. 191-209; Farriss, pp. 248-253.

¹³ *Sermón...*, Guadalajara, Oficina de don Mariano Rodríguez, 1821.

tónica dominante del sermón pretendía congeniar la independencia de México con las palabras de san Pedro en el sentido de que hay que amar a nuestros hermanos, temer a Dios y darle honor al rey. El punto doctrinal y la coyuntura política debían corresponder. San Martín, por su parte, no contemplaba dificultad: las tres garantías prometían religión, unión e independencia con Fernando VII o con algún familiar. Mas al abundar sobre la conquista, San Martín encontraba que los españoles no tenían derecho alguno sobre América porque era absurdo "que en el siglo diez y nueve se aleguen todavía los derechos de conquista, y las concesiones pontificias" (5). España era vista como una nación agresora que se había introducido a México por medio de una injustificada conquista de un pueblo pacífico. Los americanos simplemente pretendían ejercer su legítima soberanía como lo hacían los mismos españoles por esos años [del siglo XIX] en España (6).

Entraba el cura en calor, atacando la naturaleza de dominio español en punto de leyes, principios y gobernantes. Las cuestiones de soberanía, leyes y participación popular estaban en proceso de recibir un tratamiento radicalmente distinto que en sermones anteriores. Apoyándose en razonamientos de fray Bartolomé de Las Casas, se remontaba San Martín a la vieja disputa tomista a favor de los habitantes originarios del territorio. Soslayaba los problemas de grupos étnicos antagonicos y de jerarquía social en el país, dentro de un marco de naciente nacionalismo popular. Concibió a los americanos como un pueblo unido y contrapuesto a los peninsulares. Concedía que éstos eran víctimas del mal gobierno, aunque ellos también lo sufrían y se rebelaban contra él:

...¿qué comparación, qué cotejo podrá haber entre su opresión y la nuestra? Desde el principio de la conquista hemos estado sujetos a unas leyes bárbaras, incongruentes a nuestro país, nocivas a nuestros intereses, coartadores de las artes y de la industria, sofocadoras de las producciones de nuestras tierras, y opresoras del mérito y de los talentos: hemos estado bajo unas órdenes que expresamente han prohibido que conozcamos los derechos del hombre; que de pro-

pósito y de intento han fomentado la ignorancia; que nos han degradado aun del ser de racionales; que nos han atribuido todos los vicios; y que nos han desconceptuado delante de todas las naciones. Digámoslo todo con sinceridad. Algunas de nuestras leyes han sido útiles y luminosas; pero las han oscurecido los inmediatos ejecutores: su energía se ha entorpecido por la codicia de unos, y por el orgullo y altanería de otros, y su exacto cumplimiento se ha frustrado por la multitud de cédulas contradictorias que las interpretan. En breve, cuando ha hecho España en orden a la América, solamente ha tenido por objeto su propia utilidad y su engrandecimiento, nuestra ruina y nuestra destrucción. ¿Podrá pues decirse sin temeridad que no se ha destruido el pacto social dictado por la misma naturaleza? ¿Podrá afirmarse que aún no se han roto los vínculos que unen al súbdito con su gobierno? Todo contrato es nulo faltando las condiciones que tácita o expresamente se estipulan. Todo gobierno está constituido para el bien y la felicidad del pueblo; y por lo mismo cuando éste falta... (6-7).

San Martín se detuvo en este punto en fingido descubrimiento de su inapropiado arrebato retórico en el púlpito. Se disculpó, sólo para atacar de nuevo. Insinuaba enseguida su paralelismo dramático: los mexicanos y los españoles eran hermanos en muchísimas cosas, pero éstos se habían portado como verdaderos enemigos. Empero, el amar a nuestros hermanos se exigía no sólo frente a los buenos, sino con aun mayor razón frente a los malos. Aseveraba:

Derríbese pues para siempre el muro de separación que ominosamente ha levantado el lugar de nuestro nacimiento, las pasiones o las leyes del siglo. Españoles americanos y europeos: trabajad incesantemente en destruir aquella infame obra colosal; haced que éstos sean los días felices en que habiten juntos y bajo de un mismo techo el lobo y el cordero, la pantera y el cabrito, el becerro, el león y la oveja. Obremos todos de común acuerdo, para que ni el León Español ensangrienta sus garras en el pecho de la Águila Mexi-

cana, ni ésta tampoco lo devore y lo haga pedazos con sus penetrantes y fuertes uñas (8-9).

Así el amor mexicano hacia el español bajo la garantía de unión iba armado de una pésima visión del español y una amenaza explícita de violenta represalia si éste no cambiaba de forma de ser. El resto del sermón lo dedicó San Martín a demostrar el cumplimiento de las tres garantías con los otros deberes estipulados por san Pedro: la protección de la religión y la lealtad al rey. Y ya no usó de una ambigüedad tan intencionada como en el caso que acabamos de tratar.

Era de particular importancia para este clérigo, fuerza es subrayarlo, la garantía de la religión. Esto era mucho más crucial que la lealtad a la corona española. La lealtad al rey se lograba, simplemente, al ofrecer al rey español la corona de México por si se trasladara aquí. No había necesidad de ir más lejos. El tiempo decidiría el resultado preciso. La religión, no obstante, no podía tratarse de la misma manera. San Martín recalcaba la defensa de la religión en México contra las tendencias liberales opuestas en España. Llegó incluso a afirmar que "la guerra por nuestra Independencia es una guerra de religión" (12).¹⁴

Otro clérigo, en el mismo año, iría más lejos que San Martín al aunar la libertad de los mexicanos a la consagración de la independencia.¹⁵ Se refería a Iturbide como "un nuevo Moisés" que libraba a México de la esclavitud y lo conducía "a la hermosa y feraz tierra de Canaan" (24). La esclavitud mexicana bajo la colonia había sido general, decía, pero la opresión religiosa por el liberalismo español había sido la chispa que encendió al pueblo mexicano:

¡Oh, Independencia Santa! Sin ti eran vanos los esfuerzos para conseguir la propagación del evangelio;

¹⁴ Para sopesar la influencia de una visión teocratizante en figuras independentistas como Hidalgo y Morelos, véanse Hugh Hamill, *The Hidalgo Revolt, Prelude to Mexican Independence*, Westport, Connecticut, Greenwood Press, 1981; Agustín Churrua Peláez S.J., *El pensamiento insurgente de Morelos*, México, Porrúa, 1983; Lillian Briseño Senosiain et al. (coord.), *La Independencia de México, textos de su historia*, México, SEP, 1985.

¹⁵ Francisco García Diego, *Sermón...*, Guadalajara, Imprenta de don Mariano Rodríguez, 1822.

y con tu posesión es y será la cosa más fácil y más llana. Con tu posesión se conservarán los colegios apostólicos, cuyo instituto principal a esto se dirige; y sin ti iban a sucumbir bajo el tiranismo. Con tu posesión serán los ministros de la Iglesia respetados, su carácter venerado, y sus fueros atendidos; y sin ti fuéramos atropellados, encarcelados y aun condenados a un suplicio vergonzoso por cualquier calumnia que se nos imputara. Por ti las costumbres se reformarán, y sin ti se corromperían más por los muchos libertinos que francamente venían de la península en estos últimos días verdaderamente penetrados del espíritu de la impiedad. Por ti se conservará pura nuestra fe, y sin ti está expuesta a perderse por los muchos escritos indignísimos que vienen de aquel país de tinieblas, y circulan en todas partes causando irremediables daños en las almas. Últimamente, por tu posesión nos mantendremos unidos al vicario de Jesucristo: respetaremos sus determinaciones; obedeceremos a los concilios, *siendo nuestro distintivo la piedad y la religión, la que nos dará el nombre glorioso de el Catolicísimo Imperio Mexicano...* (29-30); (las cursivas son mías).

Conducidos por jefes movidos por Dios y la virgen de Guadalupe, en la visión de este clérigo, México estaba a punto de convertirse en el nuevo pueblo elegido definitivamente por Dios (30-32). El papel de la Iglesia en este nuevo México, triunfante y liberado, era claro. La Iglesia sería el alma del México independiente.

De hecho la independencia iturbidista ofrecía al país la posibilidad de zanjar la brecha que la guerra civil había abierto desde 1810. Guerrero se unía a Iturbide, el insurgente mestizo de origen humilde se unía al criollo realista habituado al lujo. Ambos se unían en su catolicidad; ambos reconocían los muchos problemas del país por causa del dominio español, sin que por ello sus opiniones coincidieran en un nivel profundo.¹⁶ En 1821 y 1822 la Iglesia católica mexicana hizo es-

¹⁶ Sobre Guerrero e Iturbide, véanse William Spence Robertson, *Rise of the Spanish-American Republics as Told in the Lives of their Liberators*, Nueva York,

fuerzos por lograr lo imposible: unir la visión crítica de la colonia, desarrollada por los reformistas borbónicos, primero, y por los insurgentes y los constitucionalistas enseguida, a una visión teocratizante del destino nacional. Es bien cierto que hay atisbos de una postura sacralizadora de la realidad mexicana que se asoma desde principios de siglo.¹⁷ Es imprescindible reconocer que este abordaje franco de la crítica social dentro de tal postura en 1821 y 1822 representa un paso de trascendental importancia en el desenvolvimiento del país.

Esta dinámica del discurso eclesiástico estaba apuntado a subsanar los restos de la guerra civil entre los mexicanos, una guerra que se realizaba en el plano bélico y en el discursivo. Decía otro sermón:

Ya no hay disidentes y fieles [al rey]; no hay patriotas y rebeldes; no subsiste la distinción de partidos; se olvidan hasta los nombres de insurgentes y realistas; unos y otros son hijos de una misma patria, nacidos y destinados para formar una sola familia; y la triple garantía, *esta invención celestial*, es el gran secreto...¹⁸ (9, las cursivas son mías).

The Free Press, 1965, pp. 111-140; Jan Bazant, *A Concise History of Mexico*, Nueva York, Cambridge University Press, 1977, pp. 5-29; Briseño Senosiain et al., *op. cit.*, II, pp. 181-201, y III, pp. 111-114, reproducen interesantes documentos al respecto.

¹⁷ Véase el capítulo 2 de este trabajo sobre la devoción mariana y la importancia de la virgen de Guadalupe a principios del siglo XIX. Más adelante en este capítulo, así como en el resto de este estudio, se citan numerosos ejemplos de esta tendencia. William Taylor ha estudiado la rica textura de la difusión del culto popular a la virgen María a fines del siglo XVIII y principios del XIX. Véase su obra "The Virgin of Guadalupe in New Spain".

¹⁸ José de Jesús Huerta, *Sermón que en la solemne bendición...*, Guadalajara, Imprenta de Urbano Sanromán, 1822. Este autor era originario de Santa Ana Acatlán, Jalisco. Fue doctor en teología por la Universidad de Guadalajara y destacada personalidad del Seminario Conciliar y de la misma universidad a principios del siglo XIX. Fracasó en sus intentos de obtener canonjías en las catedrales de Guadalajara y Durango, y tuvo dos curatos propios antes de llegar a Atotonilco el Alto (1819), curato que retuvo hasta su muerte en 1859. "Durante la guerra de Independencia reprobó el movimiento y favoreció en diversas formas al partido realista, mas en visperas de consumarse la emancipación, la muerte trágica de un hermano, al parecer por motivos políticos, lo hizo cambiar de criterio, pasándose al partido contrario y atacando con acritud la dominación española." Véase Iguiniz, *Catálogo bibliográfico...*, pp. 192-194.

La capacidad discursiva de apelar a un consenso de visión histórica no debe menospreciarse. De repente la independencia podía tratarse no como un acto subversivo sino como una meta siempre ansiada y finalmente necesaria. El autor de este sermón seguía diciendo:

...no es fácil hacer en pocas palabra un detalle circunstanciado de los reveses y desgracias, que en el espacio de once años turnaron con las efímeras ventajas, que de cuando en cuando lograba nuestra suspirada independencia. Pero no puedo omitir la notable circunstancia de que cuando menos esperábamos sacudir el yugo, con que estábamos uncidos al carro del despotismo, entonces puntualmente ha sido cuando Dios nos quiso visitar en su misericordia, *como lo hacía con los israelitas*, suscitando de entre nosotros mismos caudillos fuertes y esclarecidos, que nos libertasen de las opresoras manos, que nos habían reducido a la devastación y exterminio... (18-19; las cursivas son mías).

De esta suerte ¡oh, gran Dios! nos quisisteis forzar, por decirlo así, a reconocer la verdadera fuente de donde nos había de venir la libertad, que buscábamos y nos desengañasteis de la insuficiencia de nuestras fuerzas para conseguir un bien, que parece se burlaba de nuestra ardiente solicitud, presentándosenos como una sombra fugaz, que se retiraba de nosotros a proporción que corríamos en su alcance (20).

Los altibajos del movimiento independentista mexicano, en esta visión sincrética, había sido producto de los planes divinos hacia los mexicanos. Y al rechazarse poco después los tratados de Córdoba y acentuarse de nuevo las profundas divisiones intestinas del país, otro sermón recalcaría el deber de los mexicanos con este Dios providencial:

¿Ésta es la gran nación mexicana que blasona de religiosa? ¿Ésta es la famosa ciudad que hace alarde de perfecta hermosura, por su adhesión a la fe católica, apostólica, romana? ¿Éstos son los ínclitos hijos de Sión, vestido de oro fino, que se jactan de morar en

los atrios del catolicismo? ¿Pues dónde está la concordia que debe reinar entre ellos, como encarga su religión? ¿Dónde el amor mutuo que tanto encomienda el que dicen que es su Salvador y Dios?¹⁹

La caridad cristiana tenía que ser el mortero que uniera a la población; de lo contrario, no podía haber nada distintivo y glorioso en la nación independiente. Así lo asentaba el clérigo.

Con alguna variedad de opinión, otro sermón del año anterior había planteado que México padeció justamente tres siglos de colonia.²⁰ Esta situación había sido un castigo apropiado por los sacrificios humanos practicados anteriormente por los americanos. Sin embargo, el autor del sermón se dignó apoyar la independencia iturbidista porque mantenía la nobleza y los fueros de los cuerpos (incluida la Iglesia) y conservaba la unidad del trono y el altar. En este contexto, no carente de contradicciones y urgido de algunas puntualizaciones, la Iglesia se hacía partícipe activo en la consumación de la independencia mexicana. Procuró forjar de hecho lo que otro orador eclesiástico de 1821 llamara la unidad de la "religión y la patria", digno sucesor de lo que fuera la antigua unión del trono y el altar.²¹ Y el movimiento eclesiástico, más cómodo indudablemente con un Borbón, o con Iturbide, se probaría capaz de sobrevivirlos holgadamente.

La opción teocrática

No deja de ser interesante que prevaleciera en este momento una noción integral de la independencia. Ésta se captaba en

¹⁹ Nicolás de Santa María, *Sermón que predicaba en la Santa Iglesia...*, Guadalajara, Imprenta de don Urbano Sanromán, ca. 1822, pp. 10-11.

²⁰ Morales, *op. cit.*, pp. 91-93, citando a Jaime Santiago Mariano Landeribar, *Sermón patriótico...*, julio de 1821, 1822.

²¹ Tomás Blasco y Navarro, *Sermón gratulatorio...*, Imprenta de don Urbano Sanromán, 1821. Éste es el mismo Blasco y Navarro citado pp. 121-122, *supra*. Iguiniz, *Catálogo biobibliográfico...*, pp. 86-87, añade a los datos aportados en el título del sermón que fue español de origen y participó en la Sociedad Patriótica de Guadalajara formada en 1821.

un concepto trascendente e íntegro, no sujeto a interpretaciones parciales. O se era independentista, o no se era. Para el primero, Hidalgo era el histórico antecesor, y no importaba lo que se hubiera dicho de él en el pasado. Todavía no se pretendía quitarle ese mérito.²² Con la elevación de Hidalgo al reconocido nivel de antecesor independentista, había sido necesario dar un nuevo rango a las quejas anticoloniales que le habían inspirado. Esto había podido hacerse con apelación a dos hechos distintos: por un lado Fernando VII —el legítimo monarca— ya no mandaba en la península en 1821, y la independencia separaba a México de los españoles y no del monarca en sí. Los españoles entonces podían concebirse sin más como el pueblo conquistador vuelto libertino y antirreligioso. México daba la espalda a este pueblo desorientado para ofrecerle no obstante la corona del país a Fernando. Se salvaguardaba de esta manera la noción de legitimidad y el sentido jerárquico de existencia que encarnaba. A la conquista vista como castigo divino, ahora se contraponía el concepto de México como un nuevo Israel. Era un pueblo escogido que al haberse purificado en la verdadera religión ya estaba listo para convertirse en su baluarte y por lo tanto llevar su estandarte. El México independiente, así, sería un México santo que tenía una misión divina en el mundo. Para algunos, la virgen de Guadalupe claramente simbolizaba esta misión al haber actuado como intercesora en la redención del pueblo de México.

Ya se ha insistido en que la coherencia del pensamiento eclesiástico, a lo largo de todo el periodo analizado en este estudio, no estriba en su adscripción a una u otra fórmula política. En la visión eclesiástica expresada en la documentación consultada, la fórmula política estaba subordinada a metas ultraterrenas para cuyo cumplimiento debían regir los valores propiciados por la Iglesia. Una fórmula política se evaluaba en función de su servicio a este ideal. Así, la independencia o

²² El esfuerzo tardío de Alamán para quitarle a Hidalgo el mérito de la independencia en Hale, "The War with the United States..." y en *El liberalismo mexicano...*, pp. 14-41.

bien el lazo con España no podía ser una meta o un fin en sí, si no sólo un medio para fines considerados más trascendentes. Una vez sacudida su complacencia, la Iglesia dejó traslucir una respuesta teocrática, coherente con sus inquietudes anteriores por el significativo cambio que se venía realizando desde hacía décadas en la sociedad hispanomexicana. Su insistencia en la guía de la sociedad hacia metas trascendentes era, por otra parte, la mejor garantía de sus demás intereses corporativos. Dentro de tal horizonte, lo habido por la Iglesia en términos de bienes y privilegios estaba al servicio de metas indiscutiblemente valiosas.²³

Desde la Ilustración, había existido una tendencia creciente para convertir la vida política del hombre —por sí sola— en algo trascendente y por ello próxima a un fin que se bastaba a sí mismo. La Iglesia, claro está, no había participado mayormente en esa mudanza en la concepción política. Por ello en el periodo comprendido entre 1810 y 1821, al desquiciarse el régimen político, se había dado una acerba polémica en torno a los valores fundamentales del hombre. Para unos, la independencia debió ser el epicentro de la concertación de valores adecuados para el pueblo mexicano; para otros, particularmente la Iglesia, una cuestión política no podía ser sino un escenario para la realización de una tarea esencialmente extrapolítica y ultraterrena.²⁴ Mientras la independencia de Méxi-

²³ La Iglesia se mostró capaz de integrarse a la elaboración del nacionalismo mexicano, cuya trama mayor sigue Brading en *Los orígenes...* Esto le permitió rescatar elementos importantes de la reivindicación de valores y derechos mexicanos. Su aceptación del regionalismo, primero, y el nacionalismo independentista después, implicó cuando menos una aceptación "geográfica" u horizontal de la promoción de los intereses propios. Pudo hacerse esto convenientemente sin autorizar el desbordamiento de una visión teocratizante de la vida social del hombre y su saber.

²⁴ Para el trasfondo europeo de este debate véanse, Groethuysen, *op. cit.*; Paul Hazard, *European Thought in the Eighteenth Century*, Nueva York, Meridian Books, 1963, y *The European Mind [1680-1715]*, Nueva York, Meridian Books, 1963; Ernst Cassirer, *La filosofía de la Ilustración*, México, FCE, 1972, y Franklin L. Baumer, *El pensamiento europeo...*, México, FCE, 1985, pp. 158-177. En los capítulos 3 y 5 de este estudio se trata esta dinámica con mayor detalle. Mientras tanto, es forzoso dejar asentado que los líderes de la sociedad mexicana estaban mucho más dispuestos que los líderes del pensamiento secular europeo a responder sincréticamente a la llamada de una nueva ética política y cultural. Para documentos útiles en esta materia, véase Briseño Senosiain *et al.*, vol. II. Nöel, "The Derical Anfrontation", *op. cit.*,

co se interpretó como un fin en sí, mientras su prosecución y consecución partiera del tumulto popular y se desconocieran los compromisos explícitos entre la institución eclesiástica y el nuevo Estado, la Iglesia se opuso a ella. Sólo luego de bautizar la independencia mexicana y marcarle fines y una significación trascendentes en el orden espiritual, reestableciendo así un claro sentido jerárquico al conjunto, sólo entonces —y bajo el acicate de su repudio al liberalismo español— la Iglesia se identificó con la independencia y le prestó un apoyo masivo y todo el peso de su capacidad de legitimación. Al hacerlo, reasumía su papel de guía social y partera en las transformaciones del país, lo cual cuestionaba fundamentalmente el liberalismo que se asomaba. No obstante, como los sermones aludidos indican, la Iglesia fue capaz de transigir significativamente con la crítica social y política.

La Iglesia, la constitucionalidad y la disidencia

Fuerza es reconocer que el contexto mayor de esta creatividad que ejerció el clero conoció más momentos de lo que sugiriera un simple deslinde entre el antes y después de la independencia. Para el periodo posterior a la independencia, la complejidad se agranda. De la pretendida armonía iturbidista (unión, religión, independencia) se pasaba a la república fiscalmente sana y políticamente ecuaníme de Guadalupe Victoria. Sin embargo, degeneró la política en conflicto abierto e inestabilidad creciente en los años siguientes. Se empezó a cuestionar públicamente el papel de la Iglesia en la sociedad mexicana tal como lo había asegurado el Plan de Iguala

pp. 103-106, ha sugerido que en España fue el aspecto utilitario el que predominó generalmente sobre las implicaciones de liberación intelectual y tolerancia que conllevaba la Ilustración. Fueron estos últimos aspectos, por cierto, que apuntaban hacia la completa secularización conducente a erigir al hombre en medida y meta de sí mismo. Lo mismo parece ser cierto de México. Más las Cortes de Cádiz y el movimiento de independencia en México agudizarían las tensiones inherentes a la aproximación entre el mundo hispanomexicano y el legado de la Ilustración.

y consagrado la Constitución de 1824. Paralelamente el combate político desencadenado pondría en tela de juicio no sólo este aspecto del *statu quo*, sino una gran gama de elementos adicionales.²⁵

Hace falta insistir en que lo combatido frecuentemente gozaba del amparo de su constitucionalidad. Esto otorgaba a los elementos combatidos el carácter de vigencia legal, lo cual era la base de la identificación de la Iglesia con el Estado. La breve ruptura de la alianza entre los dos en 1833-1834 sería contrarrestada incluso por una reafirmación más contundente a partir de 1835.²⁶ De hecho sólo entró en franca decadencia de nuevo en la secuela de la guerra con Estados Unidos, en relación con el advenimiento del proyecto liberal de colonización urgente y su insistencia en la tolerancia religiosa como una medida de promoción.²⁷ De esta manera, hasta la Reforma —si bien no sin altibajos— la base sobreentendida o francamente manifiesta del discurso eclesiástico fue su identificación con el orden constitucional que era la vertiente legal de su lucha por fojar una alternativa de trascendencia para la vida histórica mexicana. La definición polémica de la nación, entonces, obligaba a abarcar tantos elementos eminentemente abstractos como otros que representaban la traducción de éstos en el orden legal y práctico. La protección de los intereses corporativos del clero se podía ver como la condición indispensable para que aquello que se proponía en abstracto se pudiera realizar en la práctica.

Una cuestión central por resolver era la de quiénes podían polemizar sobre la materia. Puede afirmarse al respecto que la Iglesia mexicana de este periodo se desplazó en dos niveles

²⁵ Sobre el creciente ambiente de polémica política desde mediados de los años veinte, véanse Michael P. Costeloe, *La primera república federal...* y Stanley C. Green, *The Mexican Republic: The First Decade 1823-1832*, Pittsburg, Pa., University of Pittsburg Press, 1987. Los capítulos 5, 6 y 7 del presente estudio explorarán esta dinámica relativa a la Iglesia de Guadalajara.

²⁶ Noriega, *El pensamiento conservador...*, vol. I.

²⁷ Hale, *El liberalismo mexicano...*, pp. 37 y 247, discute esta relación. Por otra parte, Alma Dorantes et al. (comp.), *Inventario... misceláneas...*, ofrece un testimonio amplio del furor que produjo en Jalisco la cuestión relativa a la tolerancia desde 1846.

muy distintos. Asumió para sí la exclusividad de opinión en toda materia de fe y se abrió al diálogo únicamente en lo relativo a las materias civiles. Retó a éstas a que en todo momento cumplieran con un papel religioso cuya legítima evaluación se reservaba a sí misma. De esta manera, buena parte de su intervención polémica en el discurso social giraba en torno de su papel extraordinario dentro del cuerpo social.²⁸

De modo franco o sutil la Iglesia se permitía arremeter contra los particulares, negándoles una autoridad moral similar o equiparable con la de los portavoces eclesiásticos. Esto se hacía mediante una constante apelación a conceptos de eternidad y vida ultraterrena que subordinaban las problemáticas terrestres, relegándolas a una importancia secundaria. Los valores absolutos, en esta óptica, no giraban alrededor de lo terrestre sino de lo extraterrestre y eterno, de lo cual sólo la Iglesia era legítimo portavoz y en su caso polemista. Es significativo a este respecto que a lo largo del periodo anterior a la Reforma, la Iglesia procurara remendar su deteriorada imagen en asuntos de moralidad. Se enfatizaron en los sermones sus valores de desprendimiento, de saber desinteresado, de beneficencia social, de lealtad política, y de sacrificio y autonegación. Se ensalzaron con mayor ahínco que en los años inmediatamente previos las virtudes de la vida religiosa, su carácter ejemplar para todo cristiano, y la fragilidad y baratura de los valores que no se inclinaban en esta dirección. Se insinuaba, o se aseveraba lisa y llanamente, que los valores cristianos venían a exaltar y consumir los valores naturales del hombre social. Así, se circunscribía la trascendencia de la vida civil a su acoplamiento a un plan providencial y a un concierto de valores

²⁸ Como botón de muestra: "a la verdad, el fallo que la religión pronuncia, no es un monumento, siempre vano, y efímero siempre, sino una sentencia que contiene la felicidad que anuncia". Y, para recalcar: "la religión dará la verdadera inmortalidad a los sacerdotes que, como los héroes de la antigua alianza, murieron según la fe, confesando que eran peregrinos y huéspedes sobre la tierra". José M. Cayetano Orozco, *Sermón de honras...*, México, Imprenta de J.M. Lara, 1849, p. 7. Véase también el capítulo 5 y sucesivos del presente estudio. Orozco fue originario de Coaculco, Jalisco, fue ordenado sacerdote en 1838 y le fue otorgado el título de doctor en teología por la Universidad de Guadalajara en 1839. Realizó una relevante carrera eclesiástica y política en Guadalajara y en México.

que le eran no tanto ajenos como superiores, y respecto de los cuales el laico no estaba autorizado a hablar cabalmente. El debilitamiento y luego abolición de la Inquisición, así como la transición a una monarquía constitucional primero y la república después, encarecían la necesidad de esta autoafirmación de la Iglesia en relación con toda polémica social. La superioridad de la voz eclesiástica podía suponerse antes; ahora tenía que persuadirse a la opinión pública de su obligatoriedad como punto de partida.²⁹

En la medida en que podía establecerse esta situación privilegiada de la Iglesia en los debates públicos, ella no tenía por qué convertirse en un protagonista vulgar de los mismos. Al contrario, podía reasumir su carácter previo a la independencia: de árbitro de las disputas sociales. De tal suerte se podría afirmar en la práctica el postulado teórico de que la Iglesia sólo velaba para que se consumaran los mejores valores naturales del hombre en pos de alcanzar el reino de Dios, del cual ella era legítima representante en la tierra. Aspecto fundamental de la Iglesia como polemista era su negación de ser disputante en el seno de la sociedad y su afirmación de ser superior, de ser la directora de ésta hacia fines ulteriores al hombre social.

Al postular su superioridad frente al discurso social, la Iglesia adquiría su flexibilidad extraordinaria en relación con su intervención discursiva en las polémicas de su tiempo. Ya no como simple contrincante, sino como juez supremo, podía de hecho sancionar o censurar —según un criterio propio— todas las tendencias que se presentaban en la definición de la joven nación. Reafirmaba así la dualidad de la vida civil que finalmente remontaba, no tanto a la situación bajo la monarquía católica, sino, más aún, a los días en que la Iglesia consagrara el imperio de Constantino. Escamada por la larga secuela de afectaciones materiales y embates ideológicos que arreciaron desde los días de Carlos III, al participar en la consumación de la independencia mexicana la Iglesia ya estaba embarcada en renunciar a la confianza en los poderes políti-

²⁹ Véase el capítulo 5 de este estudio.

cos, sin que esto le hiciera sorda a la necesidad y posibilidad de aliarse con ellos.³⁰

La cimentación del ultraterrenismo posindependentista

No extraña, en este contexto, que un clérigo en 1820 hubiera afirmado ya que "el hombre sin la religión verdadera no es más que una figura teatral, que hace su papel y desaparece"³¹ (7). La fe tenía que colocarse en el centro de toda actividad humana, de manera que

la moral, la política, las costumbres y las luces se han de rectificar y guiar por las que ésta sola comunica,

³⁰ C.C. Nöel, "Opposition to Enlightened Reform in Spain: Campomanes and the Clergy, 1765-1775", en *Societas*, III, núm. 1, invierno de 1973, ha sugerido un conservadurismo en el clero español que databa de los años 1760 en adelante. El clero estaría desde una temprana época en el centro de una movilización de las fuerzas conservadoras de la sociedad. Las implicaciones para el caso mexicano son importantes, y merecen mayor escrutinio en fuentes distintas de las que se han usado en el presente trabajo. Nöel localizó la oposición existente en la correspondencia entre el clero y la corona, presiones diversas, y hasta en publicaciones respaldadas por el clero de oposición. Mas este autor subestima algunas cuestiones relevantes. Su propio análisis parece permitir otra perspectiva distinta de la que él propone. Frente a las influencias ejercidas por el clero descontento, el gobierno borbónico cedió en puntos significativos, como en la ley de amortización de bienes eclesiásticos y en algunos de los aspectos más excesivos del regalismo frente a las prerrogativas del clero. Por encima de los miembros reformistas del gabinete borbónico, la disidencia eclesiástica se demostró capaz de apelar exitosamente a la persona del rey. Esto creó una separación entre la orientación reformista y sus implicaciones concretas en cualquier momento dado. Así, mientras el recurso al rey fuera asegurado, la posibilidad de una audiencia efectiva con él apuntaba a una actitud dominante de negociación. En este sentido, el clero quedaba obligado más profundamente al rey, y se veía implicado aún más directamente en las reformas. Esto no acabaría con todo descontento, pero permitiría el avance de una cooperación práctica entre la Iglesia y el Estado reformista. Y no hay que olvidar que la corona tenía control sobre los nombramientos y promociones eclesiásticas de los obispos y de los canónigos del imperio.

Este panorama debió dificultar una alianza de intereses tradicionales en contra de las reformas borbónicas, máxime en América donde había tantos interesados criollos y mercantiles urgidos de beneficiarse de ellas. La cautela de la Iglesia y la defensa de lo suyo —ideológica y materialmente— son factores reales que hay que sopesar. Además, su sentido jerárquico y el fomento de una unidad orgánica de la sociedad ciertamente tenían un aspecto conservador. La Iglesia, asimismo, parece seguir más que iniciar los cambios operados a nivel institucional. Pero una reacción más sistemática y sostenida por parte del alto clero mexicano, cuando menos, tendría que esperar la coyuntura independentista, en 1810, y más aún en 1824.

³¹ Véase Ramírez y Torres, *op. cit.*, pp. 138-141, *supra*. Este eclesiástico fue ori-

por las divinas reglas que ella sola enseña y prescribe, y bajo las cuales solamente se ha de calificar si es el hombre en la realidad grande, feliz, un héroe, o la cosa más vil y despreciable, un mero fantasma, un nada que hace su papel, y desaparece (22).

Las monarquías no eran ninguna garantía ya a este respecto:

... los imperios, y los periodos de su vida política, no son más que el fatal círculo de valor, conquistas, lujo y anarquía[...] el trono, la majestad, la independencia y soberanía más legítima y mejor cimentada, no son más que un elegante edificio que estriba en el deleznable apoyo de un poco de lodo, un vistoso vapor que apenas sube cuando se desvanece y disipa (10).

Así, la religión, "no depende del cetro de monarca alguno". Si respaldaba a alguno, no era "sino por gracia, para ennoblecere su autoridad y consagrar su poder: si ellos le sostienen y protegen, él [Dios] los defiende, y es el más robusto e inmutable asilo y apoyo de su trono" (28).

En 1821, ya se ha visto, la Iglesia realizó esfuerzos relevantes para hacer coincidir las percepciones críticas sobre la colonia a su visión teocratizante del destino nacional. Si en un sermón de ese tiempo se habló del "yugo" español y el "carro del despotismo", en otro se peroraba sobre la "Independencia Santa".³² En los años siguientes no disminuyó el esfuerzo por consagrar la independencia mexicana y marcarle las pautas precisas de su trascendencia. Arremetió el clero contra el hedonismo y una visión excesivamente mundana de la vida del hombre.³³ Ésta exponía a la sociedad a "la tiranía de un mundo que no puede hacer sino desgraciados".

¡Mundanos!, ¿queréis vivir felices en la tierra? La piedad es útil para todo, la inocencia del corazón es la

ginario de Durango. Se recibió de doctor en teología en la Universidad de Guadalajara en 1808 y la Audiencia le concedió el título de abogado en 1818. Fungió de canónigo de la catedral de Guadalajara, y tuvo una vida política que incluyó su participación en las cortes españolas de 1820 y 1821 y en el Congreso constituyente de 1823 y 1824. Véase Iguiniz, *Catálogo biobibliográfico...*, pp. 273-274.

³² Véase José de Jesús Huerta, *Sermón...*, y Francisco García Diego, *Sermón...*, pp. 167-169, *supra*.

³³ José María Esparza, *Sermón predicado...*, Guadalajara, Oficina de don Mariano Rodríguez, ca. 1825.

raíz de los verdaderos placeres: mirad a todas partes, y hallaréis que no hay paz para el impío. Gustad de todos los deleites, y veréis que no pueden curar aquella raíz de tristeza que en todas partes os acompaña (13).

La búsqueda de la virtud era natural en el hombre, "pero en ninguna cosa está más expuesto a equivocarse, por la ilusión de sus pasiones, y por los vicios de nuestras sociedades".³⁴

Las hermosas teorías que nos han dejado los filósofos, y las brillantes descripciones transmitidas en sus luminosos escritos, hacen amable la virtud en toda situación, y la hermosura rara de esta matrona respetable, arrastra sin violencia la veneración y el aprecio del corazón más corrompido. Pero ¿cuál es el culto que se le tributa en la práctica? ¿Cuáles los efectos que producen en el orden moral unas ideas tan bellas? (42).

Se debía achicar el orgullo humano ante semejante incógnita. Si las ciencias humanas eran apreciables, no podían resolver la situación del hombre en su aspecto mayor:

Laudable ocupación y digna de un reconocimiento eterno siempre que sus progresos se contengan en los estrechos límites de la razón humana; siempre que no quieran medir por sus escasas luces, los más impenetrables abismos de la divinidad, y siempre que conozcan su incapacidad y su nada, para introducirse a descifrar los adorables secretos de la gracia (49-50).

Aún había intentos de reconciliación entre el legado ilustrado y la nueva orientación. Este último sermón, el elogio fúnebre

³⁴ José Domingo Sánchez Reza, *Elogio fúnebre del ...*, Guadalajara, Imprenta del ciudadano Mariano Rodríguez, 1825. Sobre Sánchez Reza, véase pp. 141-146 *supra*. Igúñiz, *Catálogo biobibliográfico...*, pp. 284-286, asienta que fue zacatecano de origen, doctor en cánones por la Universidad de Guadalajara y abogado por la Real Audiencia. Entró en el cabildo eclesiástico de Guadalajara desde 1815, para posteriormente descollar en la vida eclesiástica. Participó activamente en política desde que fue electo diputado por Guadalajara a las Cortes de 1820 y 1821 hasta su figuración en la junta departamental de 1835. Su trayecto político, como el de la Iglesia, parece haberse vuelto paulatinamente más tradicionalista.

a la muerte del obispo Cabañas en 1825, es un indicador del nuevo temperamento de la Iglesia al respecto. En este caso la reconciliación, en la medida en que se logra, se halla en los términos escogidos para realzar la vida y obra del prelado fallecido. Éste, es claro, había encabezado la Iglesia en su difícil descubrimiento de las cuestiones sociales que problematizaban su fidelidad al reformismo. Era Cabañas, según se decía, "un hombre [...] decorado de una virtud antigua y nueva, que ha sabido juntar la política de nuestros días con la buena fe de nuestros padres" (40). Le había tocado vivir en una época en que unos reducían la virtud "a su placer" y otros desconocían "toda otra obligación que no provenga de la utilidad y el deleite" (42-43). Y ante semejante situación, no sólo se había librado de tales "desbarros" sino que supo cultivar "una virtud verdadera [...] sin fanatismo ni impiedad" (43 y 46). "Previo [...] los fatales escollos de [...] [la] crítica audaz y maliciosa en materia de religión [...] que comienza por censurar las prácticas de piedad, se avanza a reformar la disciplina, y acaba por atacar el dogma" (48). Dedicado a lo útil y sólido, se entregó a "estudios serios" (48-49).

Antes de llegar al obispado de Guadalajara, Cabañas ya había demostrado la feliz capacidad de "hermanar con destreza la ciencia del tiempo y de la eternidad" (57). Desde su elevación a la Mitra en España, había tenido que lidiar con las fuerzas de la Revolución francesa, "en que el espíritu tenebroso de discordia confundía fácilmente el derecho con la pasión, el deber con el interés, la buena causa con la mala" (58). Sin embargo, la fortaleza moral del obispo ni lo amargó, ni lo apartó de la sociedad, porque "benigno, finalmente, hospitalario, generoso", vivió "retirado sin desdeñar la sociedad" (66). Tuvo la visión para promover la reforma eclesiástica en lo moral y en lo intelectual, y en este último renglón se dejó guiar por "las luces y buen gusto del siglo en que vivimos" (67-68).

Mas no todo estaba resuelto en la contraposición de lo ultraterreno con lo terrestre. Si bien el obispo había resultado ser, en las palabras del orador, el desprendimiento personificado en la entrega de toda su riqueza a la Iglesia y los pobres, no toda la sociedad accionaba de acuerdo con móviles tan

loables. El sacerdote fustigó a los ricos en palabras que recordaban otras similares del fallecido obispo en 1810:

Vosotros que engolfados en los placeres de este mundo, amontonáis tesoros al paso que cuidados, para que las riquezas os dominen y llenen de amargura, vosotros que voluntariamente dejáis aprisionar vuestro desgraciado corazón, con las formidables ligaduras de la infame avaricia... (71).

Los ricos debían seguir el ejemplo del prelado para desterrar el desempleo, socorrer a los enfermos, promover la educación y la economía (70-75).

Esta apelación a una motivación desinteresada en la actuación social, sin embargo, no debe tomarse como sintomático de una excesiva rigidez en el pensamiento de este clérigo. Pudo enseguida recalcar que, a pesar de las críticas en su contra, Cabañas sólo había vacilado ante la independencia mientras se convencía "del voto general de la nación", entregándose presto a ella tan pronto que se había compenetrado de "la voluntad general" (76). Expresó luego que el difunto obispo, "siempre sumiso y obediente a las leyes, y encerrado en la esfera de su ministerio pastoral, jamás quiso mezclarse en las ocurrencias políticas, pero siempre obedeció con prontitud a las autoridades constituidas" (77; las cursivas son mías). Si bien sonaba incongruente la afirmación, además de elusiva de precisiones claras en el terreno político, le permitió al orador sugerir oportunamente que el buen prelado "se supo manejar con prudencia y tino singular en nuestras transiciones políticas" (78). Ésta había de ser una característica tanto más apreciable cuanto que el imperio de Iturbide ya había cedido lugar a la primera federación mexicana.

Puede decirse que con este sermón el alto clero de Guadalajara cerraba un ciclo y abría otro. Los vaivenes de la época no habían acabado con su deseo de congeniar lo antiguo y lo nuevo, y de ser partícipe y guía en el nuevo orden. El doble proceso de cierre y apertura de ciclos se dio con simbólica justeza a la muerte del obispo a quien le había tocado vivir las mayores crisis de la reformulación ideológica a nivel regio-

nal. Frente a una adscripción a la modernización inicialmente trazada con brochazos confiados y sencillos, el paso del tiempo había exigido un discurso ideológico de pinceladas más finas, inciertas y tentativas.

Los altibajos de este discurso después de 1810, su creciente complicación interna y su ampliación parcial a individuos de menor jerarquía, representaron pasos de aproximación del alto clero a las nuevas condiciones sociales. Sus reflexiones se ocupaban tanto de la trama interna de la modernización como de una percepción más consciente de sí misma dentro de una sociedad reordenada. En ésta, poco podía presuponerse y a la larga todo tendía a sujetarse a los arrogantes cuestionamientos de una razón tan audaz como lo fueran los grupos nacientes. Éstos eran activados por el interés propio que querían establecer como principio político del nuevo orden.

La Iglesia, carente de dirección episcopal entre 1825 y 1831, pasaría por un periodo en extremo agitado. Éste se caracterizaría por su defensa propia y por una polémica con las fuerzas que la confinaron a un papel limitado en la vida política y social del país. La aceptación de la soberanía popular y una mayor libertad de imprenta representaba el escollo mayor. Por varios años este nuevo ciclo discursivo descolló en una folletería distinta del sermón. En los siguientes tres capítulos, se estudiarán los tiempos, aún más difíciles, que esta orientación implicaba para la Iglesia. Empero, en el renglón de los sermones, sólo se han hallado nuevos indicadores del discurso eclesiástico a partir de 1829. La jerarquía eclesiástica ya estaba en pleno proceso de recuperación y aunaba a su aceptación de la república y la soberanía popular una activa defensa de sus propios intereses y visión.³⁵ En este año hubo oportunidad de hablar contra la "embriaguez de la soberanía" y se recordaba "que la sustancia de ser reyes no consiste tanto en mandar a los hombres como en obedecer a Dios" (3-4).³⁶ Se precisaba que el Dios cristiano es "un Dios juez y árbitro de

³⁵ Véanse los capítulos 5, 7, 8 de este estudio.

³⁶ Juan de Aguirre, *Panegírico...*, Guadalajara, Oficina a cargo del C. Dionisio Rodríguez, ca. 1829.

los reyes" (6). El panorama era triste porque se hallaba el hombre en

un mundo en que toda carne ha corrompido su camino, en que hay muy pocos que no lleven sobre su frente la fea mancha del crimen en que resuenan los elogios del placer, en que el candor pasa por estupidez, la verdad por imprudencia, la piedad por superstición, y en que apenas hay un justo que mire al mundo como si en él no viviera (17).

La década de los veinte concluía no sólo con la caída del gobierno de Vicente Guerrero, sino con una reaparición del pesimismo eclesiástico sobre la condición humana.³⁷ Los años treinta, indudablemente, verían profundizarse el hartazgo del alto clero con la vida pública mexicana. Los sermones reflejarían acentuados matices melodramáticos al respecto. Ante una situación política de franco deterioro para la Iglesia, más de un clérigo bajaría de las alturas de lo abstracto para señalar con puntos y comas las cuestiones concretas de la vida pública.

El festejo del nombramiento de un nuevo obispo para Guadalajara en 1831 fue ocasión para regocijarse de la salvación de la Iglesia de Jalisco ante "los lobos infernales que quisieran devorarla".³⁸ Se temía "continuamente la explosión de una mina que se prepara contra el altar":

¡Tinieblas pavorosas que ocultasteis los infames proyectos de las logias patricidas [las logias masónicas]! Reveladnos, sí, decidnos ¡qué cosas se meditaban contra las rentas sagradas, contra los establecimientos religiosos, contra el culto, en una palabra, contra la Iglesia de Jesucristo!

³⁷ Véanse los siguientes capítulos de este estudio para conocer el trasfondo de esta situación. Como se verá, el pesimismo eclesiástico también se combinó con un arrojado discurso relevante, muy capaz de apelar al patriotismo y al mismo liberalismo en su esfuerzo por defender los intereses de la Iglesia.

³⁸ Francisco Espinosa, *Sermón predicado...*, Guadalajara, Imprenta de la Casa de Misericordia, a cargo del C. Jesús Portillo, 1832. Originario de Tepic, llegó a ser doctor en teología por la Universidad de Guadalajara en 1834. Espinosa tendría una activa carrera eclesiástica y política. Sobre él, véase Iguíniz, *Catálogo biobibliográfico...*, pp. 142-144, y el capítulo 8 de este estudio.

La situación era ya grave y difícil de explicar. Peligraba la unión entre la Iglesia y la nación, entre la religión y el Estado. Tal vez

nuestro señor quiere probar nuestra paciencia, quiere humillarnos, y quiere purificarnos en medio de las tribulaciones para consolarnos después, y hacernos entender que tenemos obispo, no por los hombres, ni por medios humanos, sino por su misma adorable majestad.

En 1833, la muerte del obispo Gordoza, tan recientemente nombrado, ofreció la oportunidad de una reafirmación más ecuanime — mas no menos contundente — sobre la relación viable entre la religión y la sociedad:

Yo bien sé que el amor patrio es una virtud que todos estamos obligados a cultivar; sé que tal obligación viene de la misma naturaleza de las cosas, que la ley natural no se contradice por la religión, y que nuestro Divino Salvador no vino a destruir, sino a perfeccionar las virtudes sociales...³⁹

Más aún, así la religión debía reinar sobre las cosas mundanas. Era lo único estable y duradero, además de absolutamente trascendente en la vida humana. "La columna se desmorona, el arco triunfante se deshace, el laurel se deshoja, y la medalla se gasta", de manera que "únicamente la virtud es poderosa para glorificar un muerto" (22-23).

La unión entre el Estado y la religión seguía tambaleándose. Exclamaba otro orador clerical en 1834:

¡Oh, siglo diez y nueve! ¡Cómo querría yo apartar de mi memoria tus vicisitudes terriblemente funestas! La

³⁹ Pedro Barajas, *Elogio fúnebre...*, Guadalajara, Imprenta de Rodríguez, a cargo de Trinidad Buitrón, 1833, p. 12. Originario de Lagos, combatió a favor de las filas realistas a principios del movimiento independentista. Consolidó su carrera eclesiástica y luego política a partir de los años veinte, destacando por su erudición como pensador clerical. Llegaría a recibirse de doctor en teología por la Universidad de Guadalajara en 1839 y fue consagrado primer obispo de San Luis Potosí en 1855.

América, señores, la América resentida, y con razón, por la usurpación de sus derechos, derechos que la dio naturaleza [*sic*], y que la Santa Religión le dejó intactos, convencida por otra parte de que la misma naturaleza la faculta para ser señora de sí misma, que los elementos que con benéfica mano la prodiga, le brindan con el primer lugar entre las naciones cultas, y que éstos mismos le prometen un éxito feliz y seguro en su empresa, cede a la vehemencia de su amor patrio, proyecta romper los vínculos que la unían con España, hace un sacudimiento fuerte para trozar en el primer ímpetu el reforzado remache de la cadena que ataba estos dos hemisferios, resuelve por último ser libre, y en el memorable diez y seis de septiembre de mil ochocientos diez dio el glorioso grito de independencia cuyo eco resonó de polo a polo (14).

¿Quién concebir pudiera que la libertad, ese don celestial con que el Hacedor Supremo ennoblece al hombre, y que la misma religión protege sirviera de pretexto a su destrucción?⁴⁰ (15; las cursivas son mías).

Sólo pudo concluir que en México había caído "un gobierno impío, opresor y destituido de los sentimientos de humanidad" cuyo delito mayor era un "crimen de lesa majestad divina" (19-20).

Si aún había quien no quisiera escuchar a la Iglesia, no sería porque ésta dejara duda sobre su postura. Tronaría la voz de otro clérigo en 1836:

... existe desgraciadamente entre nosotros una secta insolente y perversa hasta el extremo, que ha declarado constantemente la guerra al honor, a la fortuna, al sosiego y la tranquilidad de los ciudadanos, a la paz

⁴⁰ José Antonio González Plata, *Sermón predicado...*, Guadalajara, Imprenta del Supremo Gobierno a cargo de don Nicolás España, 1834, pp. 14-15. Fue religioso de la Real y Militar Orden de Nuestra Señora de la Merced, en lo que parece haber sido una modesta carrera eclesiástica, pero no sin desempeñar "diversos cargos" para su orden. Recibiría el título de doctor en teología por la Universidad de Guadalajara en 1835. Véase Igúiniz, *Catálogo biobibliográfico...*, pp. 165-166.

y unión de las familias, a la ventura y engrandecimiento de la patria, y a las libertades y derechos de la Iglesia [...] secta que ha profesado todos los errores religiosos, morales y políticos, y [...] se atrevería a escalar hasta el augusto trono del Excelso [...] ya entenderéis Sres. que hablo de la secta reunida bajo el estandarte de York, origen fecundo de todas las desgracias y calamidades que ha sufrido la patria...⁴¹ (6-7; las cursivas son mías)

Esa secta había cavado la fosa para enterrar la grandiosa unidad de la nación independiente, cimentada originalmente por Iturbide. "¿Podrá el patriota ver sin horror el miserable estado de la república?" (15). La agitación y la zozobra habían culminado en el "último esfuerzo de los demagogos", contrarrestado únicamente porque "la opinión siempre triunfa y la fuerza moral es irresistible". Más aún esta salvación fue insuficiente para eliminar la sensación de un mundo "siempre inconstante, siempre falaz y engañoso en sus esperanzas, siempre en una agitación continua" (19-22). El verdadero problema se puntualizaba, sin embargo, al año siguiente cuando se señaló a "tantas almas infieles y cobardes, que buscando no a Dios, sino a sí mismas" se convertían en "espíritus fuertes" insensibles a la dirección de la Iglesia en la vida terrestre del hombre.⁴²

Durante la década de los treinta el discurso eclesiástico había pasado a una nueva etapa. La visión guadalupana y meta-histórica de la época independentista —sumamente general— había cedido a un nuevo ciclo difícil de acomodamiento con las implicaciones de la soberanía popular. Ahora, en medio de una zozobra creciente por el avance efectivo de las posturas contrarias de sus contrincantes, la Iglesia producía una nue-

⁴¹ Francisco Espinosa, *Oración...*, Guadalajara, Imprenta del Gobierno a cargo de don Nicolás España, 1836.

⁴² Pedro Cobieya, *Oración panegírica...*, Guadalajara, Imprenta de M. Brambila, ca. 1837, pp. 21-22. Nacido en Guadalajara, fue ordenado en 1834 y se desempeñó como relevante miembro de la orden franciscana hasta 1849, cuando se recibiría de doctor en teología por la Universidad de Guadalajara. Su carrera eclesiástica siguió en el ámbito del cabildo eclesiástico de Guadalajara.

va interpretación más concreta, desde adentro de la vida histórica mexicana. La fórmula política escogida para el ejercicio de la soberanía nacional debía permitir la puesta en práctica de los altos ideales que la interpretación guadalupana proponía para la nación. En la medida en que no se había cumplido con ellos, incluso se les había atacado abiertamente para proponer otros ideales para la realización y trascendencia de la nación, había que contraatacar discursivamente con la finalidad de enderezar los esfuerzos de la patria y fijarle sus contornos precisos. La soberanía popular no podía permitir que una minoría radicalizada fijara los destinos de México. Ante tal camarilla, la Iglesia se sentía mejor intérprete y reflejo de la opinión popular mexicana. Apelaría a su libertad constitucional para defender lo suyo, pero también para poder ejercer su voz de guía auténtica del libre y soberano pueblo mexicano.⁴³

Esta nueva fase no se alteraría grandemente en el periodo que termina en 1853-1854 con el retorno y luego la caída del general Santa Anna. Se precisa más en cuanto a sus rasgos tipificantes. El combate a las pasiones y la violencia, así como la búsqueda de la paz, la tranquilidad y la armonía social a través de los valores ultraterrenos, se confirman y se afianzan. En la secuela de la guerra con Estados Unidos, se recalca el papel del sacerdocio en la vida social de la nación y se pugna desesperadamente porque se desechen ideales utópicos con los que se pretendía que el hombre social se bastara a sí mismo sin necesidad de recurrir a la religión y a la Iglesia. Los males lamentados por la nación, su abatimiento y humillación se debían a su desviación de la senda guadalupana marcada desde la independencia, y que si bien prometían a México el papel de un nuevo Israel, también le exigían —so pena de ser castigado— cumplir cabalmente con este pacto divino.⁴⁴

⁴³ Véanse los capítulos 7 y 8 para completar la visión ofrecida aquí.

⁴⁴ Véanse Casiano Espinosa, *Sermón predicado...*, Guadalajara, Imprenta de Manuel Brambila, ca. 1840; Juan Nepomuceno Camacho, *Sermón predicado...*, Guadalajara, Oficina de Dionisio Rodríguez, ca. 1841; Pedro Barajas, *Sermón que en la solemne...*, México, Imprenta del Águila, 1841; Manuel de San Juan Crisóstomo, *Sermón...*, Guadalajara, Imprenta del Gobierno, ca. 1842; Juan N. Camacho, *Sermón...*, Guadalajara, Imprenta de M. Brambila, 1845; Pedro Barajas, *Sermón predi-*

Cuando todo parecía perdido, cuando los errores del siglo campeaban en el gobierno y las más altas esferas sociales, cuando Estados Unidos había arrancado más de la mitad del territorio nacional, cuando todo orgullo y toda esperanza estaban estropeados, sólo entonces la providencia condescendió a dar a México una nueva oportunidad, una que exigía que la nación retomara el camino correcto. Todas las fuerzas sociales —incluso las más tradicionales— deberían asumir su responsabilidad, dignamente corregir sus errores y “desvaríos”, y servir con desinterés y lealtad a la patria. Había llegado la década de los cincuenta y México habría de reformarse en la auténtica senda católica, recordando su alta misión como pueblo escogido. Un escrito de 1850 denunciaba “el desborde impetuoso de la corrupción y de la impiedad que gangrenan a las modernas sociedades” (1). Apelaba a “la bandera que enarbola el catolicismo” y asentaba que “Guadalajara reclama con justicia la gloria de ir a la vanguardia de ese movimiento verdaderamente regenerador, en el que se cifran las esperanzas de los amantes del orden y de la felicidad de la patria.”⁴⁵ A la muerte del obispo Aranda en 1853, otro orador expondría:

¡Oh, si pudiéramos borrar las páginas de nuestra historia los desgraciados sucesos de 1847, tan vergonzosos para la república como funestos para la Iglesia mexicana, en que los templos de otras Diócesis fueron despojados de sus alhajas más preciosas, agotados los bienes de los conventos y monasterios, malbaratadas una parte de sus fincas en pro de usureros infames, para terminar todo con la venta de más de la mitad de la república! ¡Dios mío!⁴⁶ (100).

cado..., Guadalajara, Imprenta de Dionisio Rodríguez, ca. 1848, y José Cayetano Orozco, *op.cit.*

⁴⁵ Jesús Ortiz, *Historia, progreso...*, Guadalajara, Tipografía de Rodríguez, 1851. Véase también José María Cayetano Orozco, *Sermón... de María...*, Guadalajara, Tipografía de Rodríguez, 1851. Vale la pena recordar, además, que los sermones marianos dedicados a la virgen del Refugio y la virgen de Guadalupe de Román y Bugarín, revisados en el capítulo 2, fueron publicados en 1852.

⁴⁶ Francisco Espinosa, *Elogio fúnebre...*, Guadalajara, Tipografía de Dionisio Rodríguez, ca. 1853.

El problema requería una solución. Acaso no haga falta mencionar que el hombre auspiciado por la Iglesia para dirigir esta misión y definirla políticamente, hombre seleccionado sin duda por la misma providencia que guiaba los asuntos humanos, era nada menos que Antonio López de Santa Anna. Éste sería el último gobierno del caudillo, al lograr imponerse la insurgencia liberal con el Plan de Ayutla.

Un sermón que en 1853 celebró la nueva presidencia del general mexicano puntualizaba un sentir entonces dominante en la Iglesia de Guadalajara, y tal vez en la del país entero.⁴⁷ Decía el orador:

... hablaré primero como mexicano, después como católico. Como mexicano diré: que la nación en su profundo malestar, intuitivamente buscaba a quien le diese la mano para levantarse de su funesta postración. Y para esto ¿qué pedía o necesitaba? Tres cosas, señores, y nada más, tres cosas. Primera: quien le asegurase su nacionalidad; segunda, quien le conservase su culto y religión; tercera, quien le organizase interiormente como potencia grande y fuerte, ¿y todas estas tres apremiadoras y justas exigencias no quedan satisfechas con la acertada elección que acaba de hacer la mayoría del país? (12).

Al hablar el orador como católico, decía lisa y llanamente que "Dios realizó este cambio [...] pero ha puesto las mismas condiciones que a los hijos de Israel". "Si observamos la ley santa de Dios, si caminamos delante del señor en espíritu y en verdad, si somos fieles a su testamento, alcanzaremos la felicidad que nace de la armonía y concordia del magistrado con Dios, de los pueblos con la ley, y de ésta con los principios eternos de justicia..." (15). Para ello se requería una profunda reforma en las costumbres y en la moralidad pública. No rehuía el clero de Guadalajara este compromiso:

Y como todos debemos contribuir al bien de la nación, con nuestro respectivo contingente, comencemos la

⁴⁷ Pablo Antonio del Niño Jesús, *Sermón...*, Guadalajara, Tipografía del Gobierno, a cargo de J. Santos Orosco, 1853.

obra los sacerdotes, edificando al pueblo, llorando sus miserias y nuestras propias faltas, entre el vestíbulo y el altar, y manifestando al mundo por nuestra profesión y conducta, somos ángeles del consuelo, ángeles de la paz. Y a su vez el magistrado, administre justicia rectamente, sin olvidar que el apóstol ha dicho: que no en vano fue dada la espada. Y el militar a nadie oprima abusando de su fuerza, a nadie calumnie, y viva como quiere y aconseja el sagrado Bautista, "contento con sus estipendios o sueldos". Y todas las demás clases de la sociedad, vivan honestamente y en perfecta obediencia a Dios, porque es Dios, y al César, porque lo manda Dios. Esta conducta es tan cristiana y tan altamente meritoria, que nos será premiada con la felicidad eterna. Amén (16).

CAPÍTULO

5

Un hito fundamental: la independencia, la soberanía popular y la libertad de imprenta

En este capítulo y los que siguen se plantea el problema del engarzamiento de las consideraciones generales sobre el cambio, propagadas por los portavoces del liberalismo, con las corrientes ideológicas dominantes en la Iglesia. El liberalismo y la ideología clerical, evidentemente encontrados, se enlazaban a pesar de ello en significativos puntos de la problemática social. Las modalidades para abordarla, sin embargo, eran discrepantes. Mientras que muy particularmente desde 1824 los portavoces del liberalismo suponían una podredumbre social generalizada y enraizada, sin muchos signos de renovación en los hechos ya consumados, los representantes clericales suponían justamente lo contrario, es decir, consideraban que había una necesidad objetiva de cambio y renovación, que era insoslayable ver la imperfección de la sociedad, pero que las transformaciones requeridas eran plenamente susceptibles de ser abordadas sin una mutación drástica del cuerpo social. La representación popular era compatible, en esta visión, con el orden y la disciplina sociales y, asimismo, con una soberanía popular ejercida primariamente por el Estado. El gradualismo y el constitucionalismo eran sus banderas. Había leyes qué respetar y tiempos que debían transcurrir para mejorar las cosas. Querer constituir el mundo perfecto de una sola vez era una quimera, demostrativa de la ignorancia e ingenuidad de quien así propusiera el cambio social.

En Guadalajara, el que mejor asumió el dilema que estas posturas ideológicas creaba, fue Francisco Severo Maldonado, en su *Nuevo pacto social* escrito para las Cortes de Cádiz en 1822-1823. No había concluido siquiera su obra cuando le sorprendió al autor la independencia de su patria. En realidad, esto no inmutó mayormente a este indómito clérigo, que rápidamente hizo las variaciones necesarias para que su proyecto de reforma de la nación española fuera igualmente, o hasta más, a propósito para la nación mexicana. Partía Maldonado de las mismas premisas establecidas en su antiguo periódico *El Telégrafo de Guadalajara*: la mejor reforma presupone y requiere la paz social. Profundizando en su nuevo escrito, citaba a Descartes: "*Il n'est pas plus aise à un de se défaire de ses préjugés, que de brûler sa maison*". Enseguida recurría a Rousseau: "*Voulez vous regner sur les préjugés? Commencez à regner par eux.*"¹ Traduciendo estos principios en términos más concretos, añadía más adelante que la monarquía española

era la única entre todas las naciones de la Europa, que semejante a la naturaleza que se reproduce de sus mismas ruinas, halla en los mismos vicios, errores y desórdenes de su anterior desgobernio los medios más eficaces y seguros para su más pronta y cabal restauración (30).

No se trataba tan sólo de que técnicamente hubiera instrumentos de renovación entre los restos del pasado. Citando a Say, Maldonado establecía que "la inestabilidad produce efectos tan funestos que no se puede ni aun pasar de un mal sistema a otro bueno, sin graves inconvenientes" (66). Precisaba, por su parte, que

una buena constitución debe ser semejante al sol, a quien la sabiduría y bondad del ser supremo hace salir todos los días para alumbrar y calentar indistintamente a los buenos y los malos y de cuyas benéficas influencias no hay nadie que no participe, o pueda participar (67).

¹ *Nuevo pacto social propuesto a la nación española para su discusión en las próximas cortes de 1822-1823*, Guadalajara, Oficina de doña Petra Manjarrés, 1821, p. 18.

Todos los intereses presentes en la sociedad corrompida tenían derecho a estar presentes en la nueva sociedad renovada del futuro. De hecho, un futuro seguro sólo podía fincarse en esta pluralidad y este cuidado para con el pasado, alejándose de "las sofisterías de un falso y peligroso liberalismo" (60). Había que lograr la combinación general del "interés del Estado con el interés individual, principio eterno y sacrosanto" (55). "Aquí no cabían abstractas voluntades generales sino pragmáticos acuerdos de renovación entre los diversos sectores de la sociedad" (67 y 26-27).

Decía el pensador:

¡Oh padres de la patria!, exclamaba, no precipitéis la marcha de vuestra carrera majestuosa, ni queráis correr en poco tiempo muchos siglos; no os apresuréis a echar por tierra el gótico edificio de nuestro anterior envejecido gobierno, sin examinar primero atentamente todas las partes de su antigua construcción. Entre ellas hallaréis muchos y muy excelentes materiales que aprovechar, con sólo retocarlos ligeramente y despojarlos de las formas desatinadas y churriguerescas con que los desfiguró la ignorancia de los siglos pasados. Así formaréis un nuevo edificio incomparablemente más sólido que los palacios de fachada impostora y de la más deleznable y mezquina estructura interior, que en estos últimos siglos han levantado los arquitectos políticos entre las otras naciones de la Europa (92).

Maldonado se colocaba así en el filo de la navaja, apelando al profundo tradicionalismo de sus congéneres, por un lado, y a su sentido de la necesidad del cambio, por el otro. Confiaba, como reiteraba frecuentemente, que su proyecto de reforma fuera un verdadero proyecto de apoyo generalizado, sobreponiéndose a la disputa ya desatada entre los "serviles" y los liberales (1).

Los folletos declaradamente liberales eran, por contraste, radicales y decisivos, alejándose de los malabarismos intelectuales y sociales que acostumbraba Maldonado. Su radicalismo gustaba ampararse las más de las veces en el anonimato

del autor, que lo ponía a salvo de cualquier posible contraataque a su persona. Esto le permitía asimismo confundirse con la generalidad de la gente en la práctica de una vida social, aunque fuera en un plan que le confería cierta hipocresía.²

Lo que aglutinaba el discurso social era el juicio de que el orden colonial había sido gravemente deficiente y de que las condiciones actuales ofrecían buenas perspectivas y amplias posibilidades de mejorar las cosas. La independencia consolidó esta cimentación común del discurso. Pero el anonimato en la folletería liberal permitía que se arrojaran análisis, diagnósis y remedios diversos al foro público sin que nadie se viera comprometido directamente. El folleto liberal se convertía así en la medida de los cambios hipotéticamente posibles. La folletería planteaba la transformación mediante principios antes de que la sociedad la asumiera como un asunto práctico. Era el reto al *statu quo*, al conformismo y a la falta de imaginación. Era la afirmación de una razón libre y soberana aunque la realidad fuera adversa y demasiadas veces indómita. También fue, puede afirmarse, la vía de expresión del engreimiento de la juventud independiente con su propio poder de razonar, de comprender, y finalmente, proponer y resolver. Permitió que el pensador soberano dejara correr su imaginación y su pluma sin peligro de argumentos *ad hominem* en su contra, sin riesgo para su propia vida privada o pública fuera del foro de una razón irrestricta. Era, asimismo, el reflejo de la admiración de la juventud por los logros del norte de Europa y de Estados Unidos, frente a su desencanto con la herencia hispánica y el pensamiento escolástico.

Maldonado, con todo y su quisquillosa ubicación frente al pasado y al futuro, captaba la peculiaridad de esta dinámica:

La política —decía— es una ciencia tan invariable en sus principios como la geometría; y así como sería un absurdo decir que cada pueblo debe tener su propia geometría particular, también lo es decir que cada uno debe tener su política o su constitución particular. To-

² Por cierto los tradicionalistas también adoptarían el anonimato en sus folletos, véanse los siguientes capítulos para corroborar este hecho.

das estas expresiones prueban la general ignorancia que se padece de los principios netos y precisos de la ciencia de la asociación, y lo identificados que están hasta los literatos con las doctrinas que abren las puertas a la arbitrariedad, y por consiguiente, a la tiranía.³

De hecho, esta geometría política que se pretendía introducir en México emanaba primordialmente de la literatura al norte de los Pirineos, como lo indican las ideas y las citas de Maldonado, así como de las obras de los liberales declarados. Era la punta de lanza mediante la cual se atizaba la cuestión política en México en el periodo subsecuente a la independencia. Sus principios se hacían sentir en forma clara y constante. Proclamaba un autor anónimo en 1823:

El gobierno mejor es aquél a cuyo influjo crecen y prosperan las naciones, aquél en donde el hombre goza de la mayor libertad civil, en donde es protegida la igualdad, defendida la propiedad, y asegurados en el mayor punto los derechos todos del ciudadano.⁴

Los juramentos "en materia de gobierno", proseguía, "son condicionales", condicionados precisamente a la "confianza nacional". La soberanía le correspondía directamente a la nación, la cual podía variar de gobierno cuando así le pareciera, siempre atenta a "la felicidad, único fin de toda humana sociedad" (2-3).

Los años veinte se convertían así en un periodo apasionante, en que algunos fomentaban la sensación de una mudanza dramática y definitiva en la vida de México. La de-

³ Francisco Severo Maldonado, *Contrato de asociación para la república de los Estados Unidos del Anáhuac por un ciudadano del estado de Jalisco*, Guadalajara, Imprenta de la viuda de don José Fruto Romero, 1823, introducción del autor, sin paginación; esta obra fue reeditada por el gobierno de Jalisco en 1973.

⁴ *Sentimientos de un Polar*, Guadalajara, Oficina de don Ignacio Brambila, 1823, p. 2. Se citarán mayormente los documentos originales del hombre que llegó a conocerse como el Polar. Mas existe una colección publicada. Véase *La Estrella Polar, polémica federalista*, Guadalajara, Poderes de Jalisco, 1977.

claración de la soberanía popular, moderada primero por la instauración del imperio, pero plena enseguida por la proclamación de la república federal en 1824, reflejaba y a la vez promovía una nueva relación entre la sociedad y la "cosa pública". Prisciliano Sánchez decía al respecto:

De siglo en siglo suele aparecer para consuelo de la humanidad un momento feliz que pasa muy breve y no vuelve a asomar jamás. ¡Desventurados los pueblos que dejan escapar inútilmente! Tal es el que en la presente ocasión ofrece el cielo en sus misericordias a la nación de Anáhuac.

Conciudadanos, nuestra época es singular: venturosamente nos hallamos en la mejor ocasión para ser felices si acertamos a constituirnos de un modo digno y correspondiente a las luces del siglo en que vivimos.⁵

Tuvo como consecuencia tal visión de las cosas que el escrutinio de las cuestiones políticas se volviera abierto y amplio, llegando a abarcar la organización social, la definición de la nacionalidad, los retos por afrontar y las metas por cumplir. A la anterior falta de representatividad del gobierno se le hacía correr con la pesada culpa de los problemas del país. Ahora que se abrían posibilidades sin límite para un gobierno representativo y efectivo, se opinaba frecuentemente que no debía haber logro razonable que quedara fuera del alcance de la nación. Más que obstáculos infranqueables para la superación progresiva y notable del país, se entreveían problemas operativos en cuanto a los mecanismos idóneos para realizarla y, claro está, problemas medulares en cuanto a la definición precisa de los logros deseables. De hecho, aunque tales problemas pudieron parecer transitorios y más formales

⁵ Prisciliano Sánchez [sic], *El Pacto Federal de Anáhuac*, reimpreso en Guadalajara, Oficina del ciudadano Mariano Rodríguez, impresor del gobierno, ca. 1823, pp. 1-2. Esta obra fue reeditada por el gobierno de Jalisco en 1974: *Memoria sobre el estado actual de la administración pública del Estado de Jalisco leída por el C. Gobernador del mismo ante la Honorable Asamblea Legislativa en la apertura de sus sesiones ordinarias el día 1° de febrero de 1826 seguida del Pacto Federal de Anáhuac*, Guadalajara, Poderes de Jalisco, 1974.

que reales, la dura polémica de los años veinte en este sentido arrojaría resultados inciertos y preocupantes. Se trababa un empate que difería el desenlace a un futuro más o menos mediato. La buena fe, la confianza optimista, la percepción del presente y del futuro previsible, tendrían que alterarse severamente para precipitar un aceleramiento de dicho proceso.

El carácter constitutivo de los años veinte en la vida mexicana es claro en la folletería. Dejando a un lado, por el momento, los folletos expresamente dirigidos a cuestiones religiosas, los demás folletos son elocuente testimonio de los temas que despertaban interés y ganaban la atención de los pensadores y legisladores. Hubo tratados de asociación política, proyectos y dictámenes en torno a la organización hacendaria del Estado y la nación, planteamientos relativos a la organización de la industria y el comercio, múltiples escritos analíticos y declamatorios en torno a las transiciones políticas que se gestaban, y finalmente, un surtido de impresos sobre otros asuntos de la organización estatal. La administración pública acaparaba las atenciones y agitaba las lealtades, a juzgar por el esfuerzo mayor de los propagandistas. La prensa reflejaba una Guadalajara inmersa en la labor de definir su personalidad y subsistencia pública en torno al Estado y los fundamentos ideológicos de éste. Es a partir del Estado que se redefiniría la estructura de la sociedad, que se elaboraría un futuro distinto al pasado. El Estado, más que reflejar a la sociedad real, habría de animar los elementos de transformación y superación de ésta, que era percibida en toda su debilidad e insuficiencia.⁶ El Estado nacía como un Estado para el pueblo pero no por el pueblo; cuando menos no por el pueblo contemporáneo en sentido estricto, que no se concebía como sano y autosuficiente. Los "tres siglos de tiranía" eran

⁶ Para formarse alguna idea de la dinámica del discurso apuntado a los temas aludidos, además de los folletos que se citan directamente, véanse J.M.G., *Proyecto de ley sobre contribuciones*, Guadalajara, Imprenta de D. Mariano Rodríguez, 1821; Diego Solís, *Específico...*; F.M.M., *República Federada...*; *Dictamen presentado al Congreso de Jalisco*; El Josué de Xalisco, *Josué...*; *Oiga el pueblo mexicano...*; *Dictamen de la Comisión...*; *Proyecto de ley adicional...*; *Representación de la sociedad de artesanos y comerciantes...*; *Si los cristianos se van tantos herejes que harán...*; *Dictamen presentado por la Comisión de Hacienda...*; *Colección de acuerdos...*

la causa; ahora había que desmontar aquello que no servía a la sociedad, y montar las pautas que desde la altura del Estado pudieran reconstituirla.

La tradición ya no se concebía como fuente de riquezas sino como estorbo a la racionalización y optimización de los recursos humanos y materiales de la sociedad. Entre la espontaneidad de la réplica del pasado y la reconocida necesidad de superarlo, se introducía el Estado. Análogamente a lo que transcurrió cuando la transformación del Estado bajomedieval hizo que la monarquía se apoyara en el entonces nuevo cuerpo de "letrados", el Estado nacional ahora dependería de un relativamente pequeño número de reformadores. Éstos procurarían colocarse siempre próximos a un Estado que representaba, históricamente, el punto de unión de los diversos sectores, estamentos y corporaciones de la sociedad hispánica, caracterizada precisamente por su alto grado de heterogeneidad.

Vale la pena recapacitar en lo dicho por José María Luis Mora en los años treinta:

Si la independencia se hubiera efectuado hace cuarenta años, un hombre nacido o radicado en el territorio, en nada habría estimado el título de *mexicano*, y se habría considerado solo y aislado en el mundo, si no contaba sino con él. Para un tal hombre el título de *oidor*, de *canónigo* y hasta el de *cofrade* habría sido más apreciable y es necesario convenir en que habría tenido razón puesto que significaba una cosa más positiva: entrar en materia con él sobre los *intereses nacionales* habría sido hablarle en hebreo; él no conocía ni podía conocer otros que los del *cuerpo* o *cuerpos* a que pertenecía y habría sacrificado por sostenerlos los del resto de la sociedad aunque más numerosos e importantes [...]. Los *cuerpos* ejercen una especie de tiranía mental y de acción sobre sus miembros, y tienen tendencias bien marcadas a monopolizar el influjo y la opinión, por el símbolo de doctrina que profesan, por los compromisos que exigen y por las obligaciones que imponen.⁷

⁷ Mora, *Obras sueltas*, pp. I, XCVIII-C.

El Estado nacional era llamado a alterar esta situación y sustituirla por una dinámica distinta, basada en nuevos principios contrapuestos a aquella tradición. Era, además, como el eje de una rueda, que finalmente comunicaba todas las rayas (cuerpos, estamentos) entre sí, en el ínterin mientras se hacían las reformas apuntadas a dismantelar aquella estructura. Por ese motivo, constituía la promesa de transformación y el centro de las disputas y preocupaciones sociales.

El papel clave del Estado en el mundo hispánico en cuanto a la fijación de nuevas metas para la sociedad no puede minimizarse. Los Borbones concibieron un lugar central para el Estado en la transformación de España y su imperio. Los liberales sólo difirieron parcialmente al respecto. Concibieron que la reformulación del Estado, de sus leyes y de su ética, era fundamental para todo cambio en el seno de la sociedad. Mas quisieron apuntar la actividad del Estado al dismantelamiento de los cuerpos especiales, del pesado régimen fiscal, de la torpeza burocrática y del exclusivismo —religioso o de cualquier índole— en la opinión pública. El Estado, curiosamente, debía ocuparse de impedir que la sociedad siguiera el pesado curso de repetir los patrones del pasado, mismos que —dentro de esta óptica— habían limitado tan terriblemente los horizontes de la sociedad heredada. Una actividad, pues, de destrucción de lo caduco y de implantación y vigilancia de nuevos patrones libertarios y promisorios de progreso, es la que debía llevar adelante el nuevo Estado liberal.⁸

Como la vida de México se había articulado en todos los niveles, hasta entonces, con la Iglesia católica, resultó natural que la Iglesia se encontrara prácticamente al centro de todos los debates. En lo político, ¿cómo asignar una prioridad absoluta al Estado popular derivado de la soberanía popular, sin enfrascarse en una polémica relativa a la Iglesia y sus poderosos influjos sobre las lealtades de las personas? En lo social, ¿cómo plantear la reforma de la sociedad y de su eco-

⁸ Para antecedentes en torno del papel del Estado en las reformas borbónicas y luego su presencia en la época liberal, véanse Herr; Sarraih; Miranda, "El liberalismo español..." y "El liberalismo mexicano..."; Hale, *El liberalismo mexicano...*, op. cit.

nomía, cómo potenciar al Estado a este efecto, sin involucrar a la Iglesia y sus expresiones muy concretas al respecto?

Es obvio, y ya lo hemos tocado, que la definición de la nacionalidad mexicana despertaba encuentros entre pensadores proclericales y laizantes. Si la nacionalidad se elevaba como valor en sí, se remachaban los aspectos libertarios e ilustrados en una briosa soberanía popular. Si, por el contrario, se engarzaba con un destino trascendente inspirado en un mesianismo cristiano, la nacionalidad se traducía en un vehículo para la concertación de algo superior a ella misma. En tal caso, adquiriría —más que características reformistas— contornos tradicionales, que habían de provenir de un respeto sacralizado hacia aquel pasado en que tal destino se había cimentado. Más importante todavía, la Iglesia y sus autoridades —como portavoces necesarios de esta misión trascendente— se colocaban como parteras de los pasos y transformaciones de la nación. En este sentido, los retos y las metas de la nación, incluso antes de que se lograran esclarecer, presuponían posturas previas en relación con la política, la organización social y la nacionalidad. Los retos y las metas por fijar serían el punto de choque entre la realidad objetiva y la proyección de valores subjetivos, situación que polarizó la opinión pública de Guadalajara, tal como se manifestó en su folletería impresa.

Para recalcar, trataba el momento de constituir sobre bases nuevas nada menos que la vida social del país. La independencia había representado, para personas de diferentes pareceres sociales, que el *statu quo* anterior ya no era adecuado. Las posibilidades que se asomaban con el cambio hacia la vida independiente hacían resaltar un optimismo y una nitidez conceptual realmente envidiables. Pero, ¿quién tenía derecho de fijar los destinos de México? ¿Por quiénes y cómo se representaba el sentir de la población, o la "voluntad general" del pueblo? ¿Era la anuencia del pueblo en asuntos de costumbre, creencia y convicción un voto de confianza, o un signo de insalvable ignorancia perpetuada por los que debían haber representado y velado por el pueblo en tiempos pasados, pero que se conformaron con mal llevar las cosas hasta embaucarlo? ¿Cómo velar, en dado caso, por la libertad y su-

peración de un pueblo que no deseara en sentido pleno ni una cosa ni la otra?

Para afrontar estos problemas, y ante el creciente disgusto frente al régimen de Iturbide, un autor incitaba a la consolidación de una auténtica opinión pública mediante la libertad de imprenta y la ilustración del pueblo. Su perspectiva se asentaba en evidentes principios liberales que convertían a todo hombre en soberano que había de bregar por su propia felicidad:

Sin ilustración, no hay libertad, y mientras los hombres no conozcan sus derechos, no sabrán defenderlos; es menester ilustrarse, pues mientras la ignorancia está albergada en nuestros pechos, no cesará el imperio del despotismo. A este monstruo es menester derrocarlo para ser felices, pues de lo contrario, la arbitrariedad e injusticia de los déspotas turbará a cada instante nuestra tranquilidad; nuestras propiedades no estarán seguras, nuestra existencia será incierta, y nuestra vida la conservaremos a trueque de penosas fatigas en servicio del tirano. En una palabra, mientras el pueblo sea ignorante, mientras no conozca su dignidad, y por último hasta que no sepa que todo poder es suyo, que la soberanía reside en él y que él solo es el legítimo soberano, todo será injusticia, todo despotismo, todo arbitrariedad. Los ministros abusarán del poder, habrá desórdenes en el gobierno, la intriga hará su oficio, el espionaje redoblará sus vigilias, los aduladores aumentarán su perfidia, y en fin: los serviles trabajarán con celo infatigable para retardar la ilustración de los pueblos.⁹

Si se admite la perspectiva de la independencia como una prolongada crisis de las premisas que guiaban al hombre en su relación en sociedad con los demás, se contemplan los años veinte como un periodo de profunda reflexión, de ambición y de notable audacia. Se ofrecían como un tiempo mexicano. El momento era propicio para ser forjado. Los años de aprendizaje y luego de insubordinación política se calcaban en las polémicas de aquellos tiempos. Para los liberales, sin embar-

⁹ *Sentimientos de un Polar*, p. 7.

go, fue un tiempo demasiado largo, en donde se lamentaba la monotonía de lo rutinario... que no se vencía. Se festejaba, no obstante, el poderío popular poco menos que insospechado que se empezaba a sentir. Los más tradicionales, en cambio, reclamaban un tiempo pausado, porque alegaban que un país apenas en construcción requería primero de comprensión y paciencia, para que no fuera a malograrse. Dos tiempos antepuestos y sus complejidades amenazaban siempre con ahogar el objeto de tanto empeño. Con todo, innegablemente era un tiempo muy humano: porque confrontaba al hombre con una realidad desafiante, que llamaba a su transformación.

Para las personas de inclinaciones liberales, el México independiente encaraba, entre otros, el peligro de que las estructuras civiles se tomaran de nuevo por cosas dadas y merecedoras de las lealtades sociales, en seguimiento de una interpretación conservadora del antiguo lema cristiano de "Dad al César las cosas del César, y a Dios las cosas de Dios". En esta óptica, el Estado se podía ver de nuevo como portador de la soberanía, la cual no se entendía como un ejercicio popular constante, sino cuando mucho como una simple vigilancia del buen comportamiento de los gobernantes. El deslinde entre el orden civil y el orden divino, se ofrecía como una posible trampa fatal para el comportamiento cívico republicano de la joven nación. Parecía liberar al individuo de cualquier compromiso duradero y profundo con el orden social, ya que éste sería transcendido y abandonado en la medida en que el ciudadano alcanzara sus metas en otra dimensión más espiritual y necesariamente ultraterrena. Tal orientación amenazaba con apresar al orden social en una virtual repetición de los patrones de la sociedad civil, tal cual estaba constituida en ese momento. Se abriría la posibilidad de limitar ciertos "abusos" al poner presión sobre las instituciones y sus representantes, mas ninguna oportunidad real de renovarlas por completo mediante su apropiación por el hombre civil, quien se encontraba ansioso de realizarse y trascender a través de las instituciones mundanas.

A medida en que la trascendencia religiosa siguiera planteándose en términos que relegaban a la sociedad civil a un

segundo plano, no parecía indispensable tomar ésta a pecho. En esta óptica, con razón podía preguntar William Blake en Inglaterra años antes: "¿No son la religión y la política la misma cosa?"¹⁰ Como lo dijera Groethuysen, "la visión del mundo es [...] una creación del mundo, modelación del mundo".¹¹ Las relaciones entre lo divino y lo terrestre, sentaban las premisas de acción frente a lo público. El asunto tenía indudable hondura. Para algunos, los logros que engrandecieron a la sociedad civil y política debían considerarse a la luz de una visión esencialmente teológica del hombre y de su realidad secular. La sociedad era un medio, mas no un fin en sí misma; para otros, no podía ser un simple escenario sino que era el punto de concreción de los ideales humanos, y el campo de batalla sobre el cual las instituciones del hombre se aproximaran crecientemente a sus máximos horizontes. Para algunos la cuestión era de trascendencia humana dentro de un marco dado, jerárquicamente comunicado con Dios, de quien toda soberanía secular provenía. Para otros, se trataba de la trascendencia del hombre como mexicano, muy concretamente, cuya soberanía se derivaba de él mismo y cuyas perspectivas consiguientes dependían de su propia capacidad para ejercerla inteligentemente, transformar su realidad, y allanar el camino para lograr una total superación del hombre por el hombre.

Fue precisamente en torno del ejercicio de la soberanía que se fundamentó el repudio al gobierno iturbidista en 1823. Esta lucha sería la antesala de la eclosión de la disputa entre el liberalismo y la ideología clerical. Iturbide, se decía, había empezado con una monarquía representativa pero al paso del tiempo confundió su poder en el Estado con su propio capricho y no con los intereses libres y plenos de sus conciudadanos. Un autor que firmaba J.J.C. asentaba:

...que la existencia política del Señor Iturbide, es incompatible con nuestra felicidad, porque nunca ha respetado los derechos imprescriptibles del hombre, no

¹⁰ William Blake, *Jerusalem*, citado en Hill, p. 275.

¹¹ Groethuysen, *op. cit.*, p. 2.

ha observado la constitución que interinamente adoptó el Estado; ha despreciado la voluntad general sin reconocer más ley que su capricho e interés, ha violado los sagrados pactos en que descansa la pública seguridad; siempre ha perjurado, y nunca ha cumplido lo que ofreció a la nación (16).¹²

Iturbide había fallado precisamente en no llevar a la nación por el segundo de los "dos escalones" necesarios para que la independencia se concertara de verdad: "uno para ser independientes del gobierno español, y el otro para sacudir la tiranía doméstica que debía sucederse" (2-3).

Un folleto firmado por El Cuerpo de Liberales insistía en que:

"Se nos dice que ya estamos libres, y no gozamos ni aun de la facultad de pensar; se nos lisonjea con la elección del gobierno, y se nos prohíbe examinarlo; se nos promete una constitución, y se atropellan nuestros representantes; se nos exigen enormes contribuciones, y se nos dice que aún no bastan..." Contra los "mandaderos" o "tiranos", "la parte sana de Guadalajara [...] quiere tomar una parte activa en las operaciones públicas [...] quiere hacer efectiva esa decantada soberanía" de que se hablaba. El problema era grande, se aceptaba, porque tal ejercicio de la soberanía enfrentaba a los ciudadanos "con la muchedumbre educada en el siglo X, y con otra gran parte que vive del desorden". Mas, "¿cuándo acá las mudanzas no tienen dificultades? ¿Y hemos de estar mal, por no trabajar para estar bien?"¹³

¹² ... J.J.C., *La docilidad y gratitud de los mexicanos, ¿cómo ha sido correspondida por Iturbide?*, reimpreso en Guadalajara, Oficina de don Urbano Sanromán, 1823.

¹³ El Cuerpo de Liberales, *Establecimiento de la República en Guadalajara. O sea manifiesto de los liberales de dicha ciudad a sus conciudadanos*, México, reimpreso en la Oficina de don José Mariano Fernández de Lara, 1823. El documento fue fechado originalmente el 6 de abril de 1823 y aparece sin paginación. Nótese el uso del término "parte sana", contrastado con el de "muchedumbre". El radicalismo liberal en torno al ejercicio efectivo de la soberanía popular tenía sus límites de clase ya visibles aquí.

También José Joaquín Fernández de Lizardi entraba a la lid en Guadalajara, mediante la reimpresión de un incisivo folleto ese mismo año. Lizardi establecía sus criterios por medio del sarcasmo: "yo creo que lo que los americanos entienden por libertad (a lo menos los de México) no es otra cosa sino la independencia de España, todo lo demás lo sufren con paciencia".¹⁴ Asentaba que "nosotros nacimos bajo el planeta ovejo [*sic*], y todo lo llevamos en paciencia y en amor de Dios, porque somos mandados y bienaventurados". Sólo la libertad de imprenta podía cambiar las cosas, porque "dámelos tontos y te los daré esclavos" (3).

Es precisamente aquí, con el énfasis puesto en la difícil pero necesaria participación de la ciudadanía en el manejo de los asuntos públicos, que el gobernador de Jalisco, Luis Quintanar, argumentó el planteamiento de la naturaleza, necesariamente, federal de la república que sucediera al régimen imperial de Iturbide. De hecho se argüía que el pacto social se había roto por la insurrección de sus partes adherentes, que eran los estados, en concordancia con la voluntad general de sus representados:

Anulados los poderes de los diputados, por efecto de la voluntad general, la representación de éstos en la asamblea de México, es verdaderamente efímera y de ningún valor, ni debían ser considerados de otro modo, sino como una junta aislada en sí misma, sin relaciones con el pueblo. Si éste tuvo alguna parte en su elección, no ha contraído por esto un contrato obligatorio para continuarlos, pues debe entenderse que dio a su gobierno una forma provisional que toleró hasta que le convino disponerla de otro modo.

Falsificada de este modo la existencia de un gobierno central en México, resulta por consecuencia necesaria que la nación quedó [haya quedado] en su estado natural para disponer de sí misma; y en ese caso las diputaciones provinciales respectivas, cuyos miembros fueron electos de un modo popular, están

¹⁴ El Pensador Mexicano, *La victoria del perico*, Guadalajara, reimpreso en la Oficina del C. Brambila, 1823, p. 2.

competentemente autorizadas por los pueblos para designarles la marcha que deben seguir.¹⁵

Concluía el gobernador afirmando que "en las repúblicas todos nacen magistrados..." (9).

Otro autor, que firmaba R.P., asentaba:

Los deberes que el hombre tiene con respecto a la sociedad, son hijos de su conveniencia y bienestar, y cada uno de ellos está en razón directa de la utilidad que le resulta al que lo presta; de manera que, el egoísmo en este sentido, es la mejor filantropía, el mejor y más sano patriotismo; ámese en hora buena el individuo sobre todo el género humano, pero cuando guarde a los otros ciudadanos los derechos que de ellos exige, entonces la nación será la más virtuosa y arreglada.¹⁶

Nuevamente las conclusiones eran federalistas. No se podía tolerar más "la insoportable e infundada primogenitura de México" que "se empeña en llamarse la metrópoli". Sólo le quedaba a Guadalajara proclamar, como ya lo había hecho, que "yo soy igual a las demás provincias: todas ellas juntas, no tienen un derecho sobre mí..." (8, 10).

El concepto de poder estatal limitado lo recalaba Prisciliano Sánchez, federalista convencido y poco después primer gobernador del estado federado de Jalisco:

Nada es más contrario a la dignidad y gusto del hombre, a su voto general y a la subsistencia del pacto so-

¹⁵ Luis Quintanar, *Manifiesto...*, p. 7. Falta establecer, por cierto, la extensión real dada a este último concepto en el ejercicio cotidiano de los derechos políticos y del voto. Carlos San Juan Victoria y Salvador Velázquez Ramírez, "La formación...", en Ciro Cardoso (coord.), *México en el siglo XIX...*, pp. 62-90, sugieren que se tradujo la lucha por la soberanía popular en "un compromiso entre las oligarquías regionales, las altas jerarquías eclesiásticas y militares, junto con los restos, todavía poderosos, de la oligarquía indiana" (62). No niegan un intento de alianza entre las oligarquías locales y los estratos medios de la población en los años veinte, pero consideran que la expulsión de los españoles y la frustrada imposición militar de Guerrero destruyeron tal posibilidad. El miedo a las masas y la crisis fiscal desde fines de la década fueron elementos relevantes en esta dinámica. Asientan que "sin la fuerza aliada de las oligarquías regionales [los estratos medios] no representaban ningún poder social determinante".

¹⁶ R.P., *Peor me la esperaba yo*, Guadalajara, Imprenta de Sanromán, ca. 1823, p. 8.

cial, que el que se le exija más parte de libertad que aquella necesaria para asegurar la otra porción que se reserva. Un estado bien constituido no debe dar a los gobernantes más autoridad sobre los súbditos que la que sea bastante para mantener el instituto social. Todo cuanto sea excederse de estos límites es abuso, es tiranía, es usurpación porque nunca el hombre se despoja por voluntad más que de lo muy preciso, para darlo en cambio de otro mayor bien; y de aquí que el ánimo de donar nunca se presume.¹⁷

Es justamente en este punto que la folletería liberal cuestionaba el papel tradicional de la Iglesia y su jerarquía en la vida política y en el pensamiento de la sociedad. Ya desde 1822 Lizardi había entrado a la lid en Guadalajara, mediante un reimpreso. Proclamó entonces "que los hombres han conocido que las naciones no son patrimonio de los reyes ni de los sacerdotes".¹⁸ Insistía en la cuestión de la soberanía:

Sí, señor, el orgullo hizo déspotas a los reyes, y la ambición fanáticos y tiranos a los sacerdotes [...] *No a todos* pero sí ciertamente *a muchos*. Los monarcas llegaron a necesitar de la autoridad eclesiástica para que los permitiera y sostuviera en el trono, y los pontífices dominaron tanto a los reyes, que los quitaban y ponían a su antojo, relajando a sus vasallos el juramento de fidelidad cuando les parecía, de modo que entonces cualquier Papa podía decir de los reyes de la cristiandad: *per me reges regnant*.

Siendo como precaria de la Iglesia la autoridad real, se deja entender que de ésta disponía el clero alto a su placer. De aquí los privilegios, fueros, inmunidades y prerrogativas bien merecidas por la dignidad de su ministerio; pero de las que se abusó con escándalo y daño de los pueblos.

¹⁷ Sánchez [sic], p. 5.

¹⁸ José Joaquín Fernández de Lizardi, *Concluye el sueño del Pensador Mexicano. Perora la verdad ante S.M.I. y el soberano Congreso*, reimpreso en Guadalajara, Oficina de don Urbano Sanromán, 1822 p. 28.

En cambio, el estado eclesiástico, prevalido de la común ignorancia y fanatismo, proclamaba sobre toda autoridad, *después de la suya*, la de los reyes, enseñando a los pueblos que venían inmediatamente de Dios, que en ellos residía la soberanía, que era herejía pensar que las naciones eran soberanas ni podían ser libres, pues los reyes eran dueños y señores absolutos de las vidas y propiedades de los hombres, que éstos eran sus vasallos o esclavos, nacidos para obedecer y sufrir, aun cuando el rey fuese un tirano pues lo contrario sería resistir a la ordenación divina.

Estas y semejantes máximas servilísimas, contrarias al derecho natural y a la dignidad del hombre, se imprimían en los libros, se predicaban en los púlpitos y se inspiraban en los confesionarios, con cuya santa diligencia se fomentaba impunemente el despotismo de los reyes (24-25).

La Inquisición había sido, en la óptica de Lizardi, el instrumento fiel de tal despotismo emanado de la mancuerna entre el Estado y la Iglesia. Frente a semejante unión del trono y el altar, en detrimento del ejercicio robusto de la soberanía por el pueblo, Lizardi separaba a la soberanía de sus nexos ultra-terrestres en la práctica civil. Amonestaba a Iturbide:

Es verdad que los reyes reinan por Dios, así como todo se hace porque lo permite y concurre como causa primera, *omnia per ipsum facta sunt*. Por esto V.M. es emperador por la divina Providencia, pero conforme al orden natural, V.M. es emperador porque la nación lo proclamó, y confirmaron su voluntad soberana sus legítimos representantes (29).

En este contexto, Lizardi aconsejaba al emperador que "se porte como presidente constitucional emperador" (31). Poco después, ante la disyuntiva abierta por la caída de Iturbide, un autor que firmaba A.R.F. asentaría:

Dejemos por Dios las necias preocupaciones, y advirtamos que en nada pugna a nuestra Santa Religión el que nos constituyamos bajo el sistema de Repúbli-

ca. Este gobierno sólo mira al establecimiento de unas leyes análogas a nuestras costumbres y situación, y nada tiene que hacer con los dogmas y disciplina eclesiástica. República es Colombia, y es católica. Monarquía es Inglaterra, y es protestante.¹⁹

Inquietaban las preocupaciones religiosas de la gente, que les predisponían al tradicionalismo en materia política y en cuestión de prácticas sociales, como se ve en impresos tanto dentro como fuera de Guadalajara.²⁰

Sería precisamente la elaboración de la Constitución de Jalisco de 1824 la que desataría una polémica más nutrida y desafiante en torno de los nexos entre la Iglesia y la cosa pública. La polémica alcanzaría mayor intensidad al abordar no sólo la cuestión del ejercicio libre de la soberanía, sino el bienestar financiero del nuevo estado libre y federado, el fomento de su economía y su derecho al reconocimiento internacional. Un folleto rezaba:

Los sacerdotes de todas las naciones y de todos los siglos, siempre y por siempre han querido formar en los estados jerarquía distinta y regirse por reglas muy diversas de las que gobiernan la masa del pueblo. Siempre han querido dominar a todas las autoridades temporales, porque haciendo descender la suya desde el empíreo, han pretendido colocarla sobre todas las otras. La ignorancia de los pueblos dio lugar en un principio a que el clero, abusando de sus atributos espirituales, lo enlazase diestramente con otras facultades que siendo por naturaleza temporales, son de la pertenencia de los mismos pueblos. Todo se espiritualizó por aneidad [*sic*] para poner bajo la férula eclesiástica hasta los derechos más preciosos y sagrados de las naciones.

¹⁹ A.R.F., *El Despertador*, México, impreso en Guadalajara y por su original en la oficina liberal a cargo del ciudadano Juan Cabrera, 1823, p. 7. Véase también la postura contraria a la soberanía popular expresada por el obispo de Sonora y publicada en Guadalajara en 1824 o en Bernardo del Espíritu Santo, *La soberanía...*, Guadalajara, Imprenta de la viuda de Romero, 1824.

²⁰ Véanse por ejemplo, Fernández de Lizardi, *Carta segunda...*, Guadalajara, Oficina de don Urbano Sanromán, 1822 y *Campos Santos*, Guadalajara, Imprenta de don Mariano Rodríguez, 1823.

El clero afianzó su enorme poder sobre dos columnas que en todas épocas se han pretendido hacer inexpugnables, *rentas y fuero*. He aquí lo temible en el clero, y lo contrapuesto al genio de la igualdad republicana de que tanto se blasona en la federación de los Estados Unidos Mexicanos. Si las autoridades supremas de los estados no la tienen insuficiente sobre todos sus habitantes, sean de la clase, rango, o condición que fueren, es imposible que puedan mantener en paz y quietud a sus pueblos, porque si hay individuos que se exceptúan de subordinación al jefe supremo, éstos bastan para revolver e insolentar impunemente a los demás.²¹

La administración de justicia tenía que ser equitativa para todos si se quería realmente una concordancia entre la autoridad eclesiástica y la civil (5). Además se requería acabar con la riqueza independiente del clero para asegurar el fomento económico y la obediencia al Estado:

Las rentas eclesiásticas, ese robusto y soberbio gigante que para sustentar su insaciable vientre chupa el jugo nutricio a la agricultura y deja exangües a los miserables pueblos, esa planca [*sic*] formidable que maneja diestramente por el alto clero lo hace sobreponerse a las leyes mismas, y triunfar de las instituciones más sabias: ese escudo fuerte donde se ha estrellado siempre la autoridad de los soberanos, y ese puesto dominador desde cuya altura han sometido los eclesiásticos bajo su influjo todos los ramos de la administración pública. Las rentas eclesiásticas, digo que no pueden subsistir en el pie en que están sin causar la ruina de la nación. Más claro: la prosperidad de la nación mexicana y su verdadera libertad no pueden efectuarse si no se muda el sistema que existe de rentas eclesiásticas (6-7).

Sugería el autor el uso inmediato del derecho de patronato para enderezar la situación, planteando que tal patronato era

²¹ El enemigo de las cosas a medias, *La voz de la libertad...*, pp. 2-3. Nótese aquí también cierto asomo de una inclinación no menos estatista que declaradamente liberal.

"congénito, inherente e inseparable de su soberanía de la nación mexicana" (11).

Para atacar eficazmente al clero, con posibilidades de men-
guar su poder en la sociedad, era necesario afectar el prestigio generalizado de que aún gozaba. Se requería escindir el nexo comúnmente percibido entre la divinidad y el sacerdocio, y colocar a los miembros de éste en un plano netamente humano, como otros tantos elementos de la sociedad, y susceptibles por lo tanto de vicios y de intereses de grupo o de cuerpo ajenos a los intereses generales. Asentaba severamente el autor que firmaba como el Polar:

...el clero ha querido colocarse fuera del círculo de las sociedades. Mas ellos son hombres como nosotros, disfrutan al par nuestro de las ventajas de la sociedad, con nosotros viven y su existencia la deben a nuestros sudores: los que rompemos la tierra con nuestros brazos los alimentamos, los que endurecemos nuestras manos en los talleres los vestimos. ¿Y será justo que con una deuda tan grande, con unas relaciones tan estrechas, quieran gobernarse fuera de nosotros? No hay que dudarlo: ellos forman parte de la sociedad, son sus miembros y deben lo mismo que nosotros estar enteramente sujetos a la autoridad de los gobiernos.²²

Se da aquí, como en otros autores liberales del periodo, un cambio significativo. El problema no era la religión o la Iglesia en conjunto, sino el clero, y éste no podía pretender sino cuando más a una paridad con el resto de los miembros de la sociedad. La sociedad trabajaba y cumplía; cuando el clero hacía lo mismo tenía derecho al reconocimiento correspondiente. Empero, no debía olvidarse de que se sustentaba en el esfuerzo

²² "Conjuración del Polar contra los abusos de la Iglesia", Guadalajara, Imprenta del C. Urbano Sanromán, 1825, pp. 85-86, en *La Estrella Polar, polémica federalista*, Guadalajara, Poderes de Jalisco, 1977, pp. 83-93. Es lícito dudar, por cierto, que el Polar se haya dedicado personalmente a las rigurosas faenas a las cuales alude. En cuestiones de la retórica sobre el pueblo y la soberanía popular, cierto escepticismo cartesiano —anteponiendo la duda al convencimiento— no es nada despreciable.

de los demás. Si el clero disfrutaba de bienestar, esto era motivo para sugerir su holgazanería, por un lado, y las fatigas de la sociedad laica, por el otro. Los canónigos de la catedral de Guadalajara eran el blanco mayor aquí, aunque en general cualquier hipotético sacerdote abusivo e interesado servía para establecer el contraste. Y los canónigos de hecho encerraban gran parte del problema religioso que se agitaba:

Ellos eran los hombres cuya erudición y plumas estaban al servicio de los intereses de la Iglesia; ellos no vivían de la cura de almas a nivel parroquial, contemplada como un oficio necesario, sino de los diezmos que desviaban fondos del fomento económico y de las arcas del Estado; ellos gozaban así de una independencia económica tal que podían liberarse hasta de la autoridad del Estado (86-93).

La Constitución Política de Jalisco fue donde cristalizó la polémica a la que aludimos. Se agitaban principios e intereses muy concretos. Esta constitución presentó el primer ataque frontal a la autonomía interna de la Iglesia y a su mancuerna en plan de iguales con el gobierno. Sometía el financiamiento eclesiástico al control del Estado en su artículo 7º, lo cual supe-
golicano-
mo

La religión del Estado es la Católica Apostólica Romana sin tolerancia de otra alguna. El Estado fijará y costeará todos los gastos necesarios para la conservación del culto.²³

La defensa de la Constitución republicana y federal se combinaba fácilmente con un ataque al carácter jerárquico de la práctica religiosa. Los intereses creados del clero, se aseveraba, ajenos a la verdadera religión, habían distorsionado a ésta, y se requería el esfuerzo del "pueblo soberano", tal como se dio en el artículo 7º constitucional, para volverla de nuevo

²³ Constitución federal..., sobre el artículo 7º, véase también el capítulo 6 de este estudio.

"pura, limpia y hermosa, sin manchas que la afeen, y sin arrugas que la hagan despreciable".²⁴ Se trataba de que se restableciera la pristina pureza de las cosas: el pueblo

quiso y quiere tener ministros que le sirvan en lo espi- ritual manteniéndolos él en lo corporal; pero no quiere tener hambre del pan del cielo a pesar de mantener amos a quienes servir, a quienes no se puede hablar sino por memorial, a quienes teme y es preciso que tema porque con la riqueza que han adquirido derivada de las exacciones a los pobres, se han hecho unos potentados. En fin, quiso y quiere la justicia, la religión en toda su pureza, el destierro de los abusos, la abundancia, la prosperidad y el decoro en todo (6).

Si había quienes no quisieran escuchar estas verdades, el que firmaba como el Eclesiástico Despreocupado les retaba a que, junto con él, también declararan a san Bernardo hereje, ya que éste había hablado más duramente sobre la misma temática en su tiempo. Una copiosa cita de las palabras del santo se ofrecía como prueba contundente.²⁵

La exigencia de un clero moralmente intachable era compatible con su subordinación al Estado emanado de la soberanía popular. Se apelaba, en efecto, a la idea de una Iglesia que era más que el clero, y que consistía en el conjunto de sus fieles. El auténtico Estado, como la antigua Iglesia, era del pueblo y velaba por éste. Una defensa anónima del artículo 7º asentaba los siguientes "principios de legislación eclesiástica":

Primero: la Iglesia que fundó Jesucristo es una sociedad, cuyo fin es el de procurarse cada uno de sus individuos su eterna felicidad, usando de los medios que

²⁴ El Eclesiástico Despreocupado, *No hay peor cuña que la del propio palo*, Guadalajara, Imprenta del C. Urbano Sanromán, 1825, p. 7.

²⁵ El Eclesiástico Despreocupado, *Última contestación de la Cuña al Tepehuaje*, Guadalajara, Imprenta del C. Urbano Sanromán, 1825. Aquí hay innegablemente una preocupación real por condiciones específicas del pueblo llano. No sorprende que sea precisamente un clérigo quien las exprese, dada la raigambre de ciertos sectores del clero en la dinámica popular. Mas la reforma del bajo clero no podía tener seguridad alguna de gozar de un generalizado apoyo entre éstos. Véase Powell, "Priests and peasants..."

estableció el mismo Jesucristo para conseguirla. Segundo: tiene como toda sociedad su constitución que es el Evangelio; en ella están asignados los derechos y obligaciones de los socios, la forma de gobierno de esta sociedad, y el carácter, facultades y derechos de sus gobernantes. Tercero: siendo la Iglesia una sociedad, formada por la voluntad de los socios, pues a nadie puede precisarse a que se asocie a ella, teniendo una constitución invariable por su origen divino, usando los asociados del derecho de nombrar a sus gobernantes (que son los obispos y presbíteros) y no pudiendo éstos quebrantar dicha constitución, se infiere que su gobierno es popular, es representativo. Cuarto: las obligaciones de los socios son creer los misterios que Dios ha revelado, adorar a este mismo Dios, según las reglas de culto que él mismo ha establecido en el Evangelio, y seguir la moral que en él mismo ha señalado; sus derechos son nombrar a aquellos que deben ser sus gobernantes, reclamar y corregir los abusos religiosos, participar de los santos sacramentos que estableció el mismo Jesucristo y del fruto espiritual de sus mutuas oraciones. Quinto: las obligaciones de sus gobernantes son éstas: enseñar los dogmas, moral y doctrinas de Jesucristo; administrar exclusivamente algunos sacramentos, y presidir a los fieles cuando se reúnen a tributar a Dios actos de adoración. No son árbitros para castigar con penas corporales a los infractores de la ley de Jesucristo, pues las penas que él mismo estableció son meramente espirituales. Tienen derecho al respeto de los demás fieles, y a ser mantenidos a su costa.

Los sacerdotes, pues, no son la Iglesia, son solamente sus ministros.²⁶

El mismo escrito aclara, mediante una denuncia del clero reuente a aceptar el artículo 7º constitucional, que para fines prácticos el pueblo y el gobierno de Jalisco eran una y la misma cosa, precisamente por el nuevo carácter de representati-

²⁶ *Ultraje a las Autoridades por los Canónigos de Guadalajara*, 2ª edición, impreso en Guadalajara y reimpresso en México, Oficina de Mariano Ontiveros, ca. 1825, pp. 2-3.

vidad popular. Por contraste, a los canónigos de la catedral de Guadalajara se les negaba precisamente legitimidad dentro de este horizonte porque su autoridad en vez de proceder del pueblo (los fieles) se quería imponer a él. Las autoridades seculares elegidas por el pueblo, o sea por el conjunto de fieles, habían elaborado el artículo 7º, de manera que las autoridades eclesiásticas no podían contrariar la voluntad popular así manifestada sin oponerse al mismo principio de gobierno representativo. En esta óptica, "los pueblos por medio de sus legisladores", tenían derecho de corregir los abusos religiosos. "Los abusos no son parte de la religión; son corruptions que los pueblos no están obligados a seguir..." Por ejemplo, el financiamiento del clero mediante diezmos era una corrupción de la prístina costumbre de "oblaciones y limosnas voluntarias de los fieles en la antigua iglesia" (4-7).

Es obvio que principios como los anteriores apuntaban a una variación fundamental en la correlación de fuerzas entre el Estado y la Iglesia tal como se había entendido hasta entonces. Si la Iglesia no era responsable ante el pueblo, y el Estado, al contrario, se potenciaba precisamente por el hecho de su supuestamente indiscutible responsabilidad y representatividad popular; si los representantes de la primera eran unos cuantos hombres más, tan carnales y tan propensos al mal como cualesquiera otros, y si por el contrario los representantes estatales eran claros portavoces de un pueblo por demás igualitario, no quedaba más remedio que desoír al clero y desautorizar sus planteamientos. Hasta que la Iglesia no se reformara según los principios del gobierno representativo, en el horizonte de la antigua Iglesia evangélica concebida por los liberales, no era digna de ser reconocida por hombres libres. Una vez reformada en tal dirección, no se dudaba de una nueva mancuerna entre ella y el Estado popular. Hasta entonces, sin embargo, el clero era una casta, un cuerpo privilegiado en un mundo en que los privilegios se desmoronaban. Se le señalaba constantemente un carácter ilegítimo, se le acusaba de intentar un poder fraudulento ante Dios y ante los hombres.²⁷

²⁷ La respuesta de la Iglesia a tales sugerencias se analiza en los siguientes capítulos. La cantidad y el tenor de los folletos eclesiásticos dedicados a refutar estos

Tres eventos más, después de la caída del imperio, y la elaboración de la Constitución de 1824 y de su artículo 7º, provocaron polémicas al mediar los años veinte: la bula de León XII que rechazaba la independencia americana, la excomunión del periodista que se hacía llamar el Polar, y la conspiración del padre Arenas. En la folletería liberal, los sucesos sirvieron para afianzar los pensamientos de los años previos y explorar sus implicaciones.

Una fuerte y rápida respuesta a la bula de León XII se dio bajo la forma de un largo y erudito reimpreso del Estado de México. Aquí se había llevado a cabo un concurso, premiando al autor que mejor disertara sobre la pregunta "¿Dentro de qué límites debe contenerse la autoridad pontificia en orden al ejercicio de la potestad espiritual, como ésta ejercida en toda su plenitud, en nada perjudica o [sic] la soberanía e independencia de las naciones?"²⁸ El escrito premiado fue publicado en Guadalajara. Pérez Cuyado fue ponderado pero contundente en sus razonamientos. Siguió la pauta del pensamiento realista español en sus luchas por afianzar su poder temporal frente a la Iglesia. Partía de un esquema histórico en que los problemas entre el Estado y la Iglesia provenían de los tiempos de Constantino, quien quiso proteger a la Iglesia de la persecución. Tan loable fin, sin embargo, había dado lugar a una situación menos envidiable. "Se perturbaron todos los derechos, erigiéndose los emperadores en jueces y maestros de la religión y los ministros del santuario en árbitros y reguladores de la política de los imperios." Esta dinámica se deterioró más a raíz de las invasiones bárbaras y la decadencia del imperio romano. "La mezcla y confusión de lo espiritual con lo temporal, fue la raíz emponzoñada que tan

conceptos permite formar una idea de su relativa aceptación y el claro peligro que representaban para la Iglesia.

²⁸ Norberto Pérez Cuyado, *Disertación sobre la naturaleza y límites de la autoridad eclesiástica: que llevó el premio ofrecido por el Congreso Constituyente del Estado de Méjico en decreto de 27 de julio del presente año. Escrita por...*, México, reimpreso en Guadalajara, Oficina del C. Urbano Sanromán, 1825, p. I. Costeloe, *Church and State...*, pp. 93, 132 y 166, adscribe esta obra a Bernardo Couto, un clérigo, que participaría en importantes decisiones relativas a la Iglesia en 1833 y 1845, pp. 93, 132 y 166.

amargos frutos produjo a la humanidad." Desde la perspectiva de Pérez Cuyado había una sola solución a los problemas consiguientes:

En romper esa unión monstruosa y anticristiana, y colocar a cada una de las potestades en su centro natural levantando un muro de bronce en los puntos donde empiezan y terminan sus respectivas facultades, está el remedio de tantos males. Así lo acredita la experiencia, y lo persuaden concordemente la razón y el Evangelio (4-5).

Pérez Cuyado opinaba que las leyes, cuya hechura correspondía a los gobiernos, tenían la obligación de regir la vida política y civil. La vida política, en su óptica, correspondía a la esfera internacional del Estado; la vida civil se refería a la esfera interior del Estado, teniendo que ver con las relaciones de los miembros de una sociedad entre sí (16). Necesariamente las leyes de un Estado debían apegarse a la ley natural y cristiana, pero si bien "la propagación y predicación de los principios generales de la moral en cuanto ordena las mutuas relaciones de los hombres sobre la tierra, es un deber del sacerdocio, su aplicación a los casos determinados le es enteramente extraña, y aun contraria a la naturaleza y fines de su institución" (21-22). Fue indudable, según el autor del reimpreso, que era "ajeno al sacerdocio el cuidado de las cosas del siglo, es decir, el conocimiento y dirección de los negocios que ocupan a los hombres mientras viven sobre la tierra" (25).

Tales buenos principios referidos a la "distinción e independencia de ambas potestades" fueron mantenidos por "algunos hombres avisados" aun en la época de los bárbaros, destacándose al respecto san Bernardo (27, 31-33). No obstante, fue "desde el renacimiento de las letras" que se generalizaron tales principios y los gobernantes actuaron acordes con ellos (34). "Así se ha pensado y obrado de tres siglos a esta parte en España, en la nación más sumisa al romano pontífice de todas las europeas. ¿Con cuánta más libertad no se manejaron siempre Alemania, Venecia, Portugal, Nápoles y sobre todas Francia?" (40). Pérez Cuyado destacaba

la obra del obispo Bossuet en Francia al apoyar esta renovada separación de las potestades temporal y eclesiástica. Insistía, asimismo, en que todo esto estaba acorde con el verdadero espíritu del cristianismo (40-48).

Esta argumentación lo condujo a dirigir un ataque al poder irrestricto del papa dentro de la Iglesia, porque "debe advertirse que el pontífice mismo está sujeto como los demás fieles al cuerpo entero de la Iglesia según se ha declarado en las secciones cuatro y cinco del concilio ecuménico de Constanza (69). En todo caso, proseguía,

el ejercicio de la autoridad pontificia en sus relaciones con los gobiernos civiles está circunscrito dentro de los límites que cierran la de la Iglesia. Lo que a ésta no es lícito, tampoco lo es al pontífice: y siendo fuera de toda duda que Jesucristo no competió a la Iglesia poder alguno en los asuntos civiles y políticos de las naciones, es cierto con igual certidumbre que tampoco compete al papa autoridad para tomar conocimiento en ellos (71-72).

Los derechos específicos acumulados históricamente, por parte de una potestad frente a la otra, eran asunto aparte, y se remitía a la diplomacia de los concordatos entre poderes soberanos respectivamente (74). Para Pérez Cuyado, como él mismo lo asentaba al finalizar su obra, la bula de León XII era simplemente improcedente por no corresponder ningún juicio sobre el poder temporal ni a la Iglesia, ni a su pontífice (75-78).

Otro reimpreso más atacó la bula de León XII, y la tachó de "escandalosa y nula".²⁹ Más polémico que erudito, este escrito era nítidamente liberal más que estatista, llegando a afirmar que si León XII realmente era el autor de la bula, pecaba de "blasfemo, sentando que la causa de Dios es la de los príncipes" (3). Y es que

amalgamó la soberanía perfectísima de Dios a la que los príncipes déspotas usurparon de los pueblos [...]

²⁹ Spes in Livo, *Llegó de Roma la bula más escandalosa y nula*, impresa en Méjico y reimpresa en Guadalajara, Oficina del C. Urbano Sanromán, 1826. El autor del reimpreso aprovechaba la oportunidad para expresar su concordancia con él, p. 1.

La causa e interés de los príncipes, es la ignorancia brutal de los pueblos, ¿y ésta podrá ser causa de Dios? Por el contrario, yo afirmo que *la causa del diablo es una con la de los príncipes*.

Prosigue el autor:

Los sacerdotes dicen: *si el pueblo se ilustra, todo se pierde*; y el autor de las ruinas escribe: *si se ilustra el pueblo, todo se gana*.

¿Qué será del papa y demás príncipes ligados o por ligar, si los pueblos se civilizan, abren los ojos, ven la luz, conocen los sagrados derechos de Dios, del pueblo y del hombre? ¿Qué? Dar a Dios lo que es de Dios, al pueblo lo que es del pueblo y al hombre lo que es del hombre (4).

Ante "un folleto que insulta a Dios, a los hombres, y a la república mexicana", el autor aconsejaba "nuestra separación de la comunión de un papa, que es el primero en introducir los venenosos pastos a la heredad del señor, mientras que diplomáticamente se aclarara satisfactoriamente el asunto" (6-7).

El siguiente motivo de polémica, la excomunión del Polar, sólo puede comprenderse dentro de la trayectoria como publicista que éste había realizado en los años previos, dando lugar, según reza el dictamen de la Junta de Censura Eclesiástica, a que

del pueblo alto católico al bajo, todos están escandalizados, todos claman, y todos desean con viveza el que se aplique el condigno castigo a que se ha hecho acreedor, y como miembro podrido de este místico cuerpo de la Iglesia, sea separado, conocido y reputado por el más vil, e infame, para no contaminarse con los hediondos rapones [sic] que respira su corrupción.³⁰

La carrera pública del Polar, profundamente enraizada en el federalismo, culminó en 1825 y 1826 con dos folletos en que

³⁰ José Miguel Gordoia et al., *Dictamen de la Junta de Censura Eclesiástica*, p. 189. Manuscrito transcrito en *La Estrella Polar*, pp. 177-203.

atacaba virulentamente a los cabildos eclesiásticos (compuestos de los canónigos catedralicios) y en general al influjo eclesiástico en el seno de la sociedad. Pedía explícitamente en ambos folletos, con algunas diferencias, un importante número de alteraciones de las relaciones entre el Estado y la Iglesia, y entre éstos y la sociedad.

El pasaje más ilustrativo al respecto recogido en el primero de los folletos mencionados: "Conjuración del Polar contra los abusos de la Iglesia", es éste:

Hace tiempo que trabajaba en plan general de reforma en el sistema eclesiástico, y entre sus diferentes artículos proponía la destrucción de los cabildos eclesiásticos, y la extinción de los conventos de frailes y monjas, imponía ciertas trabas a los obispos para que dejaran de prohibir la lectura de los libros, para que no pudieran excomulgar a ningún ciudadano ni tampoco ordenar sin permiso del gobierno; decía que para la predicación de los sermones era menester primero la revisión, y aprobación del gobierno, asignaba el número de los eclesiásticos que debían servir al estado de Jalisco, los privaba de su fuero privilegiado, y el derecho de patronato lo colocaba en el gobierno supremo del estado. Proponía también una reforma en la celebración del matrimonio; excluía a los eclesiásticos de todo empleo civil y militar; les quitaba todo influjo en la educación de la juventud, pedía la secuestación de todos los bienes raíces de las comunidades religiosas, con prohibición de poderlas adquirir en lo sucesivo bajo ningún título; establecía ciertas restricciones en el ejercicio público del culto como era acortar el excesivo número de días de fiesta, el de procesiones, mandas y otras cosas superfluas; arreglaba el modo de sacar al viático para administrarlo a los enfermos; decía, en fin, otras muchas cosas [...] mas después de haber meditado seriamente este trabajo ímprobo, comprendí que en vano era publicar reformas, si se dejaba siempre en pie el origen de los abusos de la Iglesia.

Yo me desconsuelo siempre al ver mezclados entre nuestras leyes constitucionales, artículos que sólo

hablan de religión, porque mientras nuestros legisladores no dejen esta rutina, nunca adelantaremos en el orden social, y en vano trabajarán los escritores en anunciar las mejores reformas: ellas serán siempre insuficientes mientras los gobiernos se metan en cosas de religión, porque a los pueblos no hay que hablarles de esto, ellos son libres para elegir el culto que más les acomode, así como lo son para elegir el bien y el mal. Y si el ser que nos crió nos dio esta libertad, ¿por qué queremos esclavizar a una sola y perpetua creencia? Estas razones me han convencido de que sólo con la tolerancia universal, la absoluta libertad de imprenta y la exclusión de toda religión dominante, podrá decretarse de un golpe la felicidad de los pueblos, y asegurar para siempre su independencia y libertad (91-92)³¹.

El segundo de los folletos aludidos, "Concordatos del Polar con el Estado de Jalisco", además de repetir en lo esencial lo anterior, contenía una fuerte arenga contra el celibato del clero, arremetía contra el capital de las capellanías —que consideraba ocioso—, y exigía que las "misas y todas las oraciones de la Iglesia" se dijieran en castellano. Vistos de conjunto, estos dos folletos elevaban la polémica al rojo vivo, y el rechazo por parte de la Iglesia no pudo haber sido más absoluto, culminando en la excomunión del autor.³²

En la defensa del Polar, terciaban el mismo autor y otro escritor que se autonombaba Otro Polar. Rechazaron las consideraciones diversas hechas por las autoridades eclesiásticas desde 1825. No disfrazaron en absoluto su repudio total a la censura eclesiástica y las modalidades de actuación de la jerarquía clerical. Ahondaron deliberadamente la brecha que dividía su planteamiento liberal de la postura eclesiástica. En su folleto intitulado *El Polar convertido*, acusaba de "insolencia" moral a los canónigos y asentaba que llevaban a cabo una "guerra contra el estado" (1-2). Específica y meticulosamente denunciaba que se extralimitaban en querer censurar

³¹ "Conjuración...", en *La Estrella Polar*.

³² "Concordatos del Polar con el Estado de Jalisco", en *La Estrella Polar*, pp. 167-173.

su folleto *Conjuración del Polar*... ya que había procedimientos legalmente establecidos que relevaban a las autoridades eclesiásticas de la iniciativa en estos asuntos. Acusando a los canónigos de ser un "pobre cabildo ignorante", se ensañó al argumentar que sus medidas en contra sólo propalaban sus ideas y llenaban al cabildo de escarnio (2-3).

Por explayarse en explicar y defender las proposiciones hechas en su *Conjuración del Polar*... el autor agravó la situación al usar un lenguaje insultante y desafiante, además de no retroceder en nada esencial. Después, para cerrar con broche de oro, en su nuevo folleto exigió que los papas fueran elegidos popularmente, acorde con la práctica de los primeros tiempos de la Iglesia, y como ejercicio de un derecho inherente al pueblo. Pero como los papas no habían sido elegidos de esta manera, contemplaba a "algunos papas como a unos tiranos [...] creyendo a los pueblos incapaces de acierto y de gobierno" (7-8). Habiendo embestido de esta manera a la cabeza de la Iglesia, procedió a atacar la infalibilidad de los concilios con base en el argumento de que nunca habían reunido ni representado a la congregación de fieles. Y terminaba su folleto con esta fulminante conclusión:

En la congregación de todos los fieles, reside esencialmente la soberanía de la iglesia, luego todo lo que no se haga por elección de estos mismos fieles, no puede ser legítimo, porque deben seguirse en la iglesia y los concilios los mismos principios que en la nación y los congresos, y todo lo que se aparte de estas máximas, no podrá menos que llevar en sí el carácter de la arbitrariedad e injusticia. Canónigos: ved a lo que da lugar vuestra imprudencia, llevad adelante el capricho de ofender al Polar, y oiréis peores cosas (8).

La defensa que del Polar hizo el Otro Polar no quedó atrás de lo que se acaba de ver.³³ Asentaba el autor que "los diez-

³³ Otro Polar, *Una ráfaga de luz a un abismo de tinieblas. O sean algunas observaciones sobre la junta eclesiástica celebrada el 19 del corriente*, Guadalajara, Imprenta del C. Urbano Sanromán, 1825. Véanse también la defensa de Lizardi por Rafael

mos, el celibato y la impía tolerancia no son partes de la religión", ya que "son enmendaduras que vosotros [los teólogos] habéis hecho al evangelio escrito por los apóstoles que entendieron más que vosotros las doctrinas de nuestro maestro Jesús" (3-4). Apelaba este escritor a la razón, por encima de cualesquier autoridad (6). Igual que el Polar, concluía su escrito con una exhortación:

Ciudadanos: no os dejéis seducir por vanas apariencias. Esos hombres de coronas y cerquillos son tan hombres como vosotros, y tan sujetos como cualesquiera otros a la intriga, al error y a la perversidad; y cuando juzgan en una materia en que están tan interesados, están más sujetos que nadie a proceder con parcialidad, y mala fe. Todas las materias que han discutido están tan al alcance de su penetración como lo están a las miradas de un talento grande y observador: ponedlas pues vosotros a discusión, y no creáis jamás sino lo que la razón os dijere que es verdadero (8).

La conclusión de un folleto referido a la conspiración del padre Arenas podrá servir como un punto final adecuado para este capítulo, ya que reseña la parte medular del debate sostenido por los liberales a lo largo de los años veinte.³⁴ Redactado como diálogo entre una mujer tradicionalista y su hijo liberal, expresaba como las últimas palabras de éste lo siguiente:

Pues que ¿no entiende usted que hay una inmensa distancia entre la disciplina de la iglesia y el dogma; como también entre los buenos y malos ministros? ¿Qué impiedad es el castigar los crímenes horribles de trai-

Dávila, *Justo castigo y destierro del Pensador Mexicano*, Guadalajara, Imprenta del C. Mariano Rodríguez, 1822, y una arremetida fuerte contra los canónigos en *Preguntas Sueltas, Las pascuas a los canónigos*, Impreso en Guadalajara, reimpresso en México, Oficina del finado Ontiveros, 1826.

³⁴ *Fuego del cielo ha de caer si se ahorcan a los traidores. Diálogo entre una vieja y su hijo*, impreso en México y reimpresso en Guadalajara, Oficina del C. Urbano Sanromán, ca. 1827, sin paginación.

ción, cuando la vindicta pública lo reclama para escarmiento general, aunque los delincuentes sean frailes, clérigos, obispos o de mayor jerarquía? Entonces que venga uno de éstos con el retrato de Fernando VII, y lo coloque en la plaza mayor, que lo haga jurar por rey absoluto y que derribe las águilas de la república, quitando constituciones liberales; y que aunque cometa en semejantes despropósitos mil absurdos y se originen daños incalculables, no se le haga nada porque es ministro del altísimo.

CAPÍTULO

6

Iglesia y sociedad en la nueva época: el comienzo de un contradiscurso y de una renovada práctica hegemónica

Consideraciones generales sobre la reconstitución del discurso clerical en la primera década de independencia

La Iglesia de Guadalajara perdió la iniciativa en el discurso social de los años veinte del siglo XIX, no obstante el impresionante despliegue de sermones en torno de la independencia iturbidista. Se veía obligada a responder defensivamente de manera constante. ¿Cómo mantenerse identificada con la causa de la independencia, la soberanía popular y el progreso de la nación sin aceptar una situación que la rebajara de su anterior figuración a la altura del Estado?¹ ¿Cómo mostrarse leal al gobierno y la soberanía popular, y a

¹ Por cierto hay quienes creen que la Iglesia había estado a la defensiva desde mucho antes. Guillermo Porras Muñoz, en *Iglesia y Estado en Nueva Vizcaya (1562-1821)*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1966, asienta que el Estado pretendió un excesivo poder sobre la Iglesia desde el siglo XVI. La meta era usar a la Iglesia como simple pilar del poder estatal. El Estado confundía convenientemente el deber religioso y el servicio de sus propios intereses. Porras Muñoz ve al Estado siempre desde una perspectiva de interés y de poder, a la Iglesia desde la perspectiva de sus ideales. El enfoque parece distorsionado, sin embargo, por un anacronismo nacido del desencanto con los vaivenes de la Iglesia desde el advenimiento de las reformas borbónicas.

la vez negar adhesión a un nuevo orden social en asuntos de religión?² Se ponían en duda no sólo el lema del "trono y del altar", sino el de "la religión y la patria". Había que defenderse mediante la redefinición. Respondiendo a este desafío, la Iglesia hizo importante acto de presencia, reconstruyendo tenazmente su discurso social y creando nuevas bases de sustentación de su papel en la sociedad.

La Constitución Política del Estado de Jalisco, en 1824, había presentado el primer ataque legislativo a su autonomía interna y su mancuerna con el gobierno en plan de iguales, bajo la nueva república federal. El artículo 7º de la Constitución había otorgado al Estado el control del financiamiento eclesiástico.³ Pocas cosas han hecho correr más tinta. Al jurar la constitución, la Iglesia habría perdido autoridad, incluso moral, porque pasaba a ser una dependencia del Estado mismo. Si bien es cierto que la resolución política oportuna de este dilema vino del presidente de la república, mediante un decreto que conminaba a la jura de la constitución en suspensión de su artículo 7º, la cuestión ideológica y las lealtades populares no podían definirse en el futuro de tal manera.⁴ La libertad prevaleciente en la nueva república, y la forja activa de su constitucionalidad, hacían imprescindible una polémica abierta que granjeara el apoyo de la opinión pública al nivel de las convicciones, bien fuera a favor o en contra del artículo 7º y sus implicaciones.⁵

² Se tratará esta dinámica en detalle más adelante. Ya se ha visto que los sermones de 1821-1822 representaron un primer intento en este sentido.

³ "Artículo 7º. La religión del Estado es la católica apostólica romana sin tolerancia de otra alguna. El Estado fijará y costeará todos los gastos necesarios para la conservación del culto." Véase *Constitución Federal...* y *Constitución Política del Estado Libre de Jalisco*.

⁴ Pablo de la Llave, *Ministerio de Justicia y Negocios Eclesiásticos*. "El Exmo. Sr. Presidente de los Estados Unidos Mexicanos se ha servido dirigirme el decreto que sigue" [Decreto del Congreso General Constituyente, de 2 de diciembre de 1824, sobre que el artículo 7º de la Constitución del Estado de Jalisco, debe entenderse sin perjuicio de la facultad 12ª del artículo 50 de la Constitución General, por lo que el cabildo deberá prestar el juramento a dicha Constitución], sin paginación.

⁵ Green, *op. cit.*, pp. 94-98 y 203-205. "Para el México independiente la imprenta se volvió un símbolo de la soberanía intelectual, y para las provincias un símbolo de su carácter estatal" (94). Las leyes se orientaron a controlar ciertos abusos de los escritores. Mas, "era difícil obtener una convicción. Los jurados tendieron a simpati-

Lo más notable de la polémica consiguiente es que consagró la formación de dos intelectualidades alternativas y declaradamente antagónicas en el estado de Jalisco. La intelectualidad liberal y secularizante, heredera del fogoso liberalismo de las Cortes de Cádiz, sentó sus reales en Jalisco. Era ésta en sus orígenes producto inesperado del clima de cambio de las reformas borbónicas, y luego del vacío de poder legítimo creado por la invasión napoleónica. En contraste, se le contrapuso una intelectualidad republicana más apegada a la tradición del reformismo, dispuesta más a las libertades que al liberalismo por sistema, deseosa de congeniar la autoridad con el nuevo modo de gobierno, y se definió en el proceso.⁶

Curiosamente, si bien el liberalismo suponía la existencia de los contrarios explícitamente sólo en cuanto obstáculos a vencer, la ideología defensora de la Iglesia suponía al liberalismo no sólo como un radicalismo suspicaz, sino también como un elemento de renovación social cuyos aportes y percepciones no podían desecharse sin más. Fue este aspecto el lado problemático de su arrojo manifiestamente ecléctico, demostrado en los sermones de 1821 y 1822. En esta compleja dinámica radicaba la pérdida de la iniciativa de la Iglesia en el discurso social. Pero, a la vez, la práctica social demostraría que el liberalismo no podía prescindir de su con-

zar más con los escritores que con los procuradores. En una era indulgente, los gobiernos no se inclinaban aún a restringir una de aquellas libertades sentidas como fruto de la Independencia" (98). A partir de 1830 la tónica cambiaría notablemente. Mayormente se recurrió a una instrumentación más rigurosa de la legislación ya en vigor (203-205).

⁶ Es riesgoso tachar el pensamiento más tradicional de ser absolutamente antagónico con el pensamiento republicano liberal. Hale, *El liberalismo mexicano...*, insiste en que la consolidación de un proyecto conservador, que manejara una verdadera alternativa a la república, se dio sólo paulatinamente. Considera que cristalizó en los cuarenta sobre todo a partir de la pérdida de la guerra con Estados Unidos en 1846-1847, pp. 29-35, 148-151. Desde una perspectiva legal, Noriega, *El pensamiento conservador...*, parece dar mayores bases a esta perspectiva. Aun Reyes Heróles admite "lo tenue que en ciertos momentos resulta la frontera entre el liberalismo ilustrado y las ideas de los partidarios del constitucionalismo oligárquico", p. 256. Se refiere en este caso al pensamiento expuesto en la Constitución de las Siete Leyes en 1836. Para el ejemplo de Estevan de Antuñano, un hombre de inclinación tradicional que en 1846 se orientaría hacia un mayor liberalismo, véase Hale, *El liberalismo mexicano...*, pp. 294-297.

trincante sin amenazar de disolución a la sociedad que deseaba libentar.⁷

José María Luis Mora había contemplado un elemento esencial de todo este proceso. Su enfoque refuerza lo que vimos en el último capítulo:

El *clero* es una corporación coetánea a la función de la colonia, y profundamente arraigada en ella: todos los ramos de la administración pública y los actos civiles de la vida han estado y están todavía más o menos sometidos a su influencia. Él ha dictado parte de las leyes de Indias y ha tenido bajo de su dirección el gobierno de los indios y de las castas que hasta la Independencia han sido sus fieles servidores, a pesar de los esfuerzos del gobierno civil para emanciparlos. Los

⁷ En torno a la porosidad del pensamiento tradicionalista o conservador las ideas reformistas y liberales, véase Romero, *op.cit.* p. 24, *supra*, frente a Noriega, *El pensamiento conservador...*, I, insiste en lo mismo, particularmente en relación a la Constitución de las Siete Leyes de 1836, pp. 115-153. Costeloe, *La primera república...*, presenta el cuadro fluctuante de alianza en los años inmediatamente posteriores a la Independencia. Ya era aparente que los que lideraban los distintos campos políticos iban a topar con contradicciones internas agudas. Afirma el autor que: "Los federalistas, y los generales criollos americanos acabaron resintiéndose de la influencia y del poder de los centralistas y de las clases altas en el ejecutivo. En agosto o a principios de septiembre de 1825 algunos de los principales políticos decidieron que era necesario establecer el apoyo federalista y popular sobre una base firme y organizada y para lograr esto fundaron una nueva sociedad, conocida como los yorkinos, la cual iba a ser en adelante el núcleo del partido popular federalista" (49). "Desde sus comienzos [...] los yorkinos estaban compuestos por diversos elementos, y los designios políticos de algunos de sus jefes contrastaban con las aspiraciones más personales de la mayoría constituida por los miembros ordinarios" (58). Por contraste, los escoceses "habían tenido entre sus miembros a la mayoría de los políticos prominentes de los primeros años y habían facilitado un foro para la difusión de las ideas liberales, tanto a los republicanos como a los monárquicos constitucionales". A la caída de Iturbide, los escoceses se asociaron con el centralismo y "unos cuantos monárquicos eran miembros o al menos mantenían una estrecha relación con la sociedad. El resultado fue que los escoceses, en el aspecto político, acabaron identificándose con el centralismo y el borbonismo más que con las ideas liberales que algunos de sus miembros todavía sostenían". Eran contemplados "como un club más bien privativo dominado por criollos europeos y por españoles que representaban y pretendían conservar la posición dominante de las clases privilegiadas del país", pp. 58-59. Si los escoceses se deshacían por una polarización interna entre miembros más conservadores y liberales, los yorkinos conocían una tensión similar por el estereotipo y afloje entre elites provinciales y personas ambiciosas de origen social más humilde. Véanse también Green, pp. 89-90, y San Juan Victoria y Velázquez Ramírez, citados *supra*.

españoles y los descendientes tampoco han escapado a sus redes tendidas en la educación y en la dirección de las conciencias. Cuanto en México se sabía, o era enseñado por el ministerio del Clero, o estaba sometido a su censura: la Inquisición, los obispos y los curas ejercían sobre la imprenta, la lectura y la enseñanza el imperio más absoluto; la dirección de las conciencias no se ha limitado a los deberes religiosos, sino que ha extendido su imperio a los sociales, conyugales y domésticos, a los trajes y a las diversiones públicas. Los virreyes, los magistrados, los jueces, los administradores de rentas, en una palabra todos los hombres de gobierno han sometido por muchos años el ejercicio de las funciones públicas al dictamen de un confesor, que hoy todavía se hace escuchar e influir de una manera eficaz en los actos de la soberanía y en las personas que bajo su tutela los ejercen, actos que los eclesiásticos procuran queden en último análisis reducidos al deber religioso.⁸

En esta óptica, el clero no sólo estaba enquistado en la sociedad y en el Estado mismo, sino que ideológicamente relativizaba el poder de éste y lo supeditaba a fines ajenos a su misión terrena.

Sugiere el pensamiento del doctor Mora que, contradictoriamente, la lucha por instalar el liberalismo sería una lucha simultánea por fortalecer al Estado. El estatismo y el republicanismo se confundirían, porque sin un Estado liberal fuerte la sociedad seguiría en su cauce de siempre. Preguntaba incisivamente este pensador:

En efecto ¿qué poder puede tener la república [o sea, el Estado republicano] contra un cuerpo más antiguo que ella en el país, mandado por los obispos, sus jefes perpetuos e irresponsables [es decir, no sujetos a ningún electorado], con renta cuyo *maximum* y *minimum* son de quince a ciento veinte mil pesos y que tienen a su disposición un capital de cerca de ciento

⁸ Mora, *Obras sueltas*, pp. CXI-CXII.

ochenta millones de pesos cuya parte productiva re-
ditúa siete millones y medio? Una república que nació
ayer; en la que todos los ramos de la administración
pública se hallan fuera de sus quicios, y los hábitos
de subordinación enteramente perdidos; una repúbli-
ca cuyos fondos públicos no rinden sino el doble de
los del clero, y no alcanzan ni con mucho a cubrir sus
presupuestos; una república en fin en la que todo es
debilidad, desorden y desconcierto, ¿podrá sostener-
se contra un cuerpo que tiene la voluntad y el poder
de destruir su constitución, de enervar sus leyes, y de
rebelar contra ella las masas? (CXIII).

El Estado nacional tenía ante todo que fortalecerse para asu-
mir el papel de transformador de la sociedad.

En este contexto, es necesario sopesar los esfuerzos ideo-
lógicos de la Iglesia por no perder su hegemonía cultural en la
sociedad. No es suficiente reconocer la problemática desde
la perspectiva liberal, misma que estudiamos en el capítulo
anterior. Sería un equívoco ahistórico desconocer o menos-
preciar el formidable esfuerzo de la jerarquía eclesiástica para
reconstruir su discurso ideológico de un modo más a tono con
su época, y acorde a su vez con sus intereses corporativos
e ideológicos de largo plazo.

Es evidente que la ideología liberal y la clerical se contra-
ponían. En un caso, los valores auspiciados tendieron a ser
aquellos propicios al trabajo dirigido a fines ultraterrenos, a
la obediencia y la lealtad a las autoridades constituidas. En el
otro, la rebeldía, la insistencia en los derechos del individuo,
el hincapié puesto en las lacras públicas y la necesidad de apu-
rar su eliminación, y una nueva voz autoautorizada y olímpica
en todo juicio de índole pública, subrayaban la aspiración a
una plena transformación nacional.

La voz de permanencia en la tradición se contraponía a la
voz iracunda que abordaba el futuro a partir de la denuncia
del pasado y sus portavoces. La constitución de una visión
"progresista" de México y de sus posibilidades se fraguó a
base de señalamientos insistentes relativos a inconsistencias,
fallas y faltas de la práctica de la doctrina católica y del com-
portamiento eclesiástico. Como Dale Baum ha insistido, el li-

beralismo debe contemplarse a este respecto en su orientación
negativa, siempre contraria a algún aspecto de lo establecido
pero jamás plenamente afirmativo. El liberalismo despreciaba
lo establecido y los valores de permanencia, ya que fijaba su
vista en el ensueño libertario del futuro. El presente integraba
en grado variable un sinnúmero de obstáculos que superar.
Pero, como conquistaba al futuro sólo tendencialmente, aca-
baba viéndose forzado a compartir el presente con portavoces
del pasado que permanecía.⁹

Los años veinte vieron la capacidad del naciente libe-
ralismo para subvertir las lealtades ideológicas existentes.
Colocaba por este medio al ciudadano mexicano, tendencial-
mente, en el centro de una reflexión soberana relativa a la
transformación de su coexistencia material y cívica. Mas es
imprecindible señalar que en México, un elemento inespera-
do de esta transformación era que prácticamente toda la so-
ciedad pensante y dirigente estaba de acuerdo en cuanto a
la necesidad de la renovación para afrontar el reto de la debi-
lidad del país.¹⁰ De tal manera, la renovación se volvía más
compleja, ya que no se podía abandonar de tan fácil modo
a los ideólogos del pasado, porque éstos estaban engancha-
dos al tren del cambio, conscientes en grado variable y nego-
ciable de las lacras heredadas, y por ende dispuestos de alguna
manera a entablar su transformación.¹¹

Tal transformación, sin embargo, implicaba el supuesto de
la presencia de ellos mismos en la nueva sociedad que se for-
mara, así como en su forja misma. ¿Cómo deshacerse de una
fuerza social que se ponía de esta manera de acuerdo con los
propios victimarios del pasado, que podía estar presente y ac-
tuante en la nueva fórmula social? No hay peor enemigo, po-

⁹ Dale Baum, "Retórica y realidad en el México decimonónico. Ensayo de inter-
pretación de su historia política", en *Historia Mexicana*, XXVII, núm. 1, 1977, pp.
79-102.

¹⁰ Los orígenes de esta dinámica se hallan en las reformas borbónicas y las re-
flexiones críticas sobre la sociedad establecida, formuladas desde la época de los
escritos del padre Feijóo en adelante. Véase, al respecto, el capítulo 1 de este estudio.

¹¹ Se insiste aquí en la perspectiva desarrollada en los capítulos 2 y 3 de este es-
tudio. Nótese la complejidad de orientación, por ejemplo, en los casos de Juan José
Moreno y Gaspar González de Cándamo.

dría pensarse, que el que rehuye tacharse de tal. A las velas del liberalismo mexicano se les amenazaba con privarlas de un viento fuerte y sostenido.

Lo que asentamos no es un parecer enteramente nuevo. Jesús Reyes Heróles, en su magistral tratamiento del liberalismo mexicano, dedica el tomo II a precisar la naturaleza de lo que llama la "sociedad fluctuante". Predispuesto, sin embargo, a criticar a los indecisos de inclinación liberal, Reyes Heróles soslaya semejante indecisión en los ideólogos del pasado.¹² Alamán, se ha creído frecuentemente, era al respecto un conservador excepcional. De que este político fuera un hombre extraordinario no nos cabe la menor duda. Mas es probable que haya estado más próximo al corazón del conservadurismo mexicano de lo que a veces se ha sospechado. En nuestra óptica, no es nada anómalo que un hombre tan "progresista" en muchos aspectos haya resultado finalmente el líder reconocido de los conservadores, el hombre mismo que incorporó una secretaría de fomento al último gobierno santannista en 1853. El odio que despertaba Alamán entre los liberales seguramente corría paralelo con su actitud progresista, que por tal, viciaba terriblemente la radicalización ideológica y el apuro de la transformación social que los portavoces liberales planteaban.¹³

¹² Reyes Heróles, escribe que: "El gradualismo es el criterio y método de los liberales moderados y tal línea de conducta, en su inexorabilidad lógica, los lleva a veces a coincidir con los conservadores que con disimulo usan el 'todavía no es tiempo'. Difícil es, si se desconoce la filiación de las personas, determinar si el 'todavía no es tiempo' obedece al quietismo, maniobra dilatoria de quienes en el fondo se oponen inconfesadamente a la medida, o es resultado del gradualismo que conduce a los moderados." "Además entre el todavía no es tiempo, el quietismo y el gradualismo, se da toda una gama productora de los desenlaces personales más complejos y desconcertantes", p. 425. En sus capítulos sobre el pensamiento y acción política de los conservadores, no enfatiza un enfoque similar. Sin embargo, pueden leerse con esfuerzo estos capítulos desde tal perspectiva, pp. 215-243 y 315-353. El mismo ha confesado "lo tenue que en ciertos momentos resulta la frontera entre el liberalismo ilustrado y las ideas de los partidarios del constitucionalismo oligárquico" p. 256.

¹³ Sobre Lucas Alamán, véanse Moisés González Navarro, *El pensamiento político de Lucas Alamán*, México, El Colegio de México, 1952; José C. Valadés, *Alamán, estadista e historiador*, México, UNAM, 1977. Reyes Heróles, opina: "Alamán, el cerebro político de las fuerzas conservadoras, sabe que es imposible el mantenimiento del cuadro colonial inmutable; que no es posible que permanezca la sociedad inmóvil. Su conservadurismo es complejo y orientado [...] en el tradicionalismo inglés,

Los inicios de esta actitud de los conservadores se remonta a los gobiernos de los Borbones. Si bien rechazaban en los años veinte el título de borbonistas, era porque con esta etiqueta se les quería tachar de partidarios de traer a un herejero de la dinastía borbónica a gobernar en México, bien a preferencia de Iturbide, o bien a preferencia del gobierno republicano. Mas esto soslayaba la postura real que con bastante coherencia desarrollaran los conservadores mexicanos: había que cambiar y desarrollar al país sin caer por ello en los compromisos ideológicos y torpezas del liberalismo. Había, más bien, que aislar los elementos de cambio e imponerlos de manera tal que la sociedad se perfeccionara sin peligro de disgregación o desmantelamiento. Los cambios eran posibles medios para que la sociedad superara su trance del momento. No eran una panacea, porque sólo los ignorantes creían en semejantes cosas para el género humano. La sabiduría de los pasados tiempos sería incompleta, pero jamás errada en sus aciertos. Éstos, por naturaleza, eran dignos de entrar en todo concierto presente y futuro. ¿Por qué suponer que sólo los contemporáneos fuesen inteligentes y supieran pensar? ¿No era esto la quintaesencia de la cerrazón?¹⁴

y sobre todo, en la escuela política fuertemente pragmática y rica en perspectivas históricas de Edmundo Burke. En estas condiciones, Alamán anticipa la formación de una nueva clase que no quiere ver, como en Francia, destruyendo las clases tradicionales, nobleza y clero, sino incorporándose a ellas como clase privilegiada. Las clases privilegiadas de nuestro país eran el clero y el ejército. Ese preciso impulsar la formación de la nueva clase para fortalecer a las tradiciones ampliándolas. Es en el fondo la idea de Edmundo Burke de integrar a la nueva clase en el cuadro de las antiguas", pp. 168-169. Mas Reyes Heróles centra demasiada atención en el proyecto industrial de Alamán, y en su excepcional clarividencia. En el actual estudio se ve que hubo mayor reconocimiento de lo que comúnmente se cree, entre personas de criterio tradicionalista, de que México y el mundo estaban en un cambio insoslayable y amplio en sus bases históricas y sociales.

¹⁴ Hale, *El liberalismo mexicano...*, pp. 298-313, reseña las muchas similitudes que halló entre el pensamiento liberal y el conservador con anterioridad a la guerra con Estados Unidos. El autor enfatiza los casos de José María Luis Mora y Lucas Alamán. Recalca que la cuestión del papel de la Iglesia, más que el tema del modelo de gobierno, era la discrepancia mayor. En torno al pasado colonial, sugiere Hale, los liberales mismos tenían opiniones diversas. "Mora [...] era más simpatizante de la colonia que Zavala, aunque mucho menos que Alamán", p. 26. Esto seguramente abría la puerta para el reformismo posindependentista por parte de personas de cri-

Desde esta perspectiva, la sociedad mexicana se bifurcaba en cuanto a la precisión de los medios y los tiempos más abiertamente que en las metas más o menos previsibles. En general, se aceptaba que la meta por alcanzar era la renovación. Claro está, no había claridad sobre qué renovar y hasta qué punto. Pero la renovación se aceptaba; la aspiración al perfeccionamiento humano se consideraba legítima. Los principios del cambio a ultranza, la arrogancia de la razón filosófica, eran el verdadero escollo. Si se trataba de que el hombre se bastara a sí mismo, que bajo la luz de su razón organizara la sociedad para cumplir con metas fijadas por él, obviamente esto se descartaba como ridículo e inaceptable por parte de los conservadores. Por el contrario, si se trataba de mejorar dentro de los límites fijados por una débil naturaleza humana, entonces sí había oportunidad más que notable. ¿Y quién, más que la Iglesia católica, estaba mejor identificada con los progresos de la civilización?¹⁵

Se podía discutir la renovación de tal o cual cosa, y cómo se pretendía realizarla, pero nunca la idea de renovación en sí. Había que preservar, eso sí, los aciertos del pasado y el andamiaje cultural que los había permitido. Se fortalecía aquí la noción de una civilización católica, matriz de la más grande

terio más tradicionalista. Desde cierta perspectiva, la creciente polarización entre liberales y conservadores reflejaba un énfasis diferente, con relación a los cambios entablados a partir de las reformas borbónicas. Éstas por una parte eran anticorporativas y anticlericales, y propensas a auspiciar mayor participación de los súbditos en los asuntos de Estado. Por otra, jamás precisaron el grado de participación popular en cuestiones de gobierno, ni dejaron de contemporizar constantemente con la herencia histórica del régimen habsburgués. Así hasta el liberal más entusiasta podía tener dudas sobre el rumbo práctico a tomar. Mora dudó una y otra vez. Hale menciona su actitud ante la tolerancia religiosa. Propugnaba Mora por la secularización, mas "[a]trapado entre su apego instintivo a los valores hispánicos y sus aspiraciones utilitaristas y liberales, aconsejó la moderación, y dio a entender que la tolerancia era una cuestión de educación", p. 170. Es decir, la pospuso para algún momento futuro.

¹⁵ Véase *supra*, pp. 153-155, respecto de la tendencia de los portavoces de un reformismo más tradicional, favorables a la participación de la Iglesia, a auspiciar cuestiones de renovación práctica y a entretener sus argumentos con apelación al regionalismo, primero, y al nacionalismo después. En ambos casos, se apartaba de principios absolutos de reforma, y se apegaba a una noción de colectividad social que viciaba las premisas individualistas de los reformadores liberales a ultranza.

de las culturas internacionales; y matriz segura y madura, asimismo, frente a los extravíos de la razón y la pasión de la gente herética, libertina o inclinada a la llamada filosofía del siglo. No se negaba la posibilidad de que estos extravíos produjeran algunos resultados positivos. Tampoco se negaba que las diatribas teóricas o prácticas que arrojaran contra la Iglesia y la sociedad contuvieran su grano de verdad, y partieran a veces del reconocimiento de males auténticos. Mas esto no era por la justeza de sus premisas y procederes, sino a pesar de sus premisas y procedimientos errados.¹⁶

La maldad de la humanidad, su estado de grandeza caída desde el pecado original, daba lugar a estas aparentes contradicciones. El hombre era incapaz de avanzar por el sendero recto sin los escollos del error y la maldad. Éstos no indicaban que las creencias religiosas tradicionales y la sociedad establecida estuvieran equivocadas. Tenían insuficiencias humanas, pero en el caso de la Iglesia esto jamás podía referirse a la doctrina, ni a la autoridad, bondad y rectitud de las tradiciones bien entendidas.

Se trataba, pues, de que los azotes de herejes, libertinos y "filósofos", se contuvieran para servir, junto con los esfuerzos de gente mejor encaminada, a superar lo establecido. Por eso, no se insistía en rechazar llanamente todo lo que sugiriera disidencia.¹⁷ Era molesto y rebasaba frecuentemente lo necesario para la transformación social realmente factible. Caía —en el caso de los "filósofos"— en un fanatismo de cambio y una plena irreverencia hacia el pasado y las autoridades cons-

¹⁶ Los textos citados más adelante darán ejemplos de esta orientación. Tal vez haya mayor analogía aquí de lo que se quisiera con la obra de la Inquisición en España y América. "El índice español, a diferencia del papal, anotaba correcciones y supresiones que debían hacerse para que un libro se pusiera de nuevo a disposición del público." Esto evitaba "una condena total de la obra y su apartamiento definitivo del público español". Esta porosidad ante las nuevas ideas, claro está, dependía de la eficiencia nada segura de la burocracia inquisitorial. Véase Connaughton, p. 276 y *passim*.

¹⁷ Pérez Marchand observó que ya en el México del siglo XVIII la misma Inquisición se había visto en la necesidad de adoptar una creciente latitud hacia las ideas nuevas. El énfasis en la renovación era insoslayable. No obstante, esto no indica falta de inquietudes o recelos ante los cambios, mas mitigaba el arrojo que pudieran adquirir.

tituidas en el orden civil y religioso. Era asunto moral e individual, por un lado, y era sintomático de las lacras reales por corregir, por el otro.¹⁸

La Iglesia y los conservadores cedían, con esta actitud, la iniciativa radical, la iniciativa desnuda de ortodoxia más engreída y falta de respeto hacia lo ya logrado, a aquellos disidentes cuya fuerza o anonimato les permitía proponer alternativas "extraviadas" a la sociedad. Lo que no se podía permitir era que éstos, con su pequeño núcleo de verdades viejas o nuevas, encarnaran sus extravíos en las leyes, en la educación impartida a los escolares, en las prácticas eclesiásticas, en las costumbres civiles y religiosas, sin que mediara la autoridad, la fuerza decisiva y el raciocinio moderador de la Iglesia y de los laicos más sensatos y ecuanímenes. Si bien la Iglesia perdía la iniciativa en el terreno de los cambios hipotéticamente posibles, la habría de recuperar en el de los cambios probables y deseados. La praxis de la Iglesia había de potenciarse, desde este ángulo, al asegurar el control efectivo de las mudanzas de la sociedad.

Una vez abolida la Inquisición se eliminó la moderación eclesiástica que solía evitar que los "errores" cundieran en la sociedad, expurgándoles su grano de verdad para hacerlo asequible a la grey. La soberanía popular, y la libertad casi irrestricta de palabra e imprenta, habían hecho esto ya imposible, sobre todo dentro del impulso general de renovación social que habían auspiciado todos los gobernantes desde los Borbones. Ahora se trasladaba la lid a otro escenario social: el escritorio del censor erudito y recluido cedía ante la defensa de los "sanos principios" en el foro público de la letra impresa, y en el terreno práctico de las transformaciones civiles y religiosas que auténticamente beneficiaran a la sociedad y representaran el avance de ésta. Ahora la Iglesia tendría que recobrar combativamente el papel de partera de las transformaciones de México. No podía menos que chocar, en conse-

¹⁸ Por cierto la Iglesia no deseaba que hubiera mucha oportunidad para tales extravíos dentro de México. Su actuación en el asunto del Polar da una idea de los límites de su paciencia. Véase el capítulo 7 de este estudio.

cuencia, con aquellos interesados en reducirla al nivel de un simple cuerpo o corporación en la sociedad política, y en ocupar ellos ese mismo papel de marcapasos de los cambios. Desde la óptica de la Iglesia, o se trataba del cambio bien planteado, o del extravío erigido en principio de la sociedad. De tratarse de lo primero, la Iglesia volvería a ocupar el papel decisivo en la sociedad que le había sido conferido desde las reformas borbónicas. Desplegaba así su mejor esfuerzo por retomar el timón de la sociedad, probando sus méritos de liderazgo para mantenerse como guía de su existencia moral.¹⁹

Para desempeñar el papel de timonel, la Iglesia requería recuperar su propia historia y entereza. Los críticos tiempos de la sociedad independiente, en transición, exigían la presencia de una Iglesia autocrítica y capaz de reformarse y ponerse a la altura de los cambios. Historiar la vida de la Iglesia implicaba sentar las bases de su autonomía frente al Estado y frente a la sociedad civil. ¿Qué papel desempeñó la Iglesia en el pasado? ¿Cómo afrontó su posición frente al Estado y frente a sus propias flaquezas? ¿Cuáles fueron las modalidades imperantes y operantes de interacción entre la jerarquía eclesiástica, el sacerdocio y la grey? Sólo una profunda autocrítica podía poner a la Iglesia en el camino de su reconstitución histórica, en plena comunicación con su siglo y con las aspiraciones populares. Era ésta una oportunidad única y un desafío singular. Ponia a la Iglesia cara a cara ante la historia de los concilios y los concordatos, como ejes de la problemática aludida. Tal cuestionamiento influyó significativamente en las premisas básicas de la folletería polémica de la Iglesia, y también en sus cartas pastorales dentro del periodo posindependentista.²⁰

¹⁹ La apelación discursiva del clero era crecientemente hacia al gran público. El cambio de monarquía a república venía exigiendo una mudanza crucial en el discurso social del clero.

²⁰ Los antecedentes de este proceso se hallan en los casos ya citados de los obispos Alcalde y Cabañas. Se citarán documentos posindependentistas más adelante. Véase también Dennis Paul Ricker, "The Lower Secular Clergy of Central Mexico", en *Disertación doctoral*, Austin, Universidad de Texas, 1982. Este autor da testimonio de una ampliación y modernización de los estudios de seminario en esta época, brindando interesante material sobre la diócesis de Guadalajara. Además de reforzar los estudios propiamente eclesiásticos, los seminarios procuraron abarcar materias científicas y lite-

Los liberales, por otro lado, propensos a hablar a partir de principios y con referencia a Estados Unidos y el norte de Europa, eran presa fácil de una atemporalidad y extraterritorialidad peligrosas para su causa. Querían desmontar, pero sus proyectos constructivos resultaban las más de las veces impracticables y capaces de obrar tanto daño como bien a la sociedad. El liberalismo mexicano no recogía la rica cosecha de cambios ya habidos en la sociedad, que podía ser el caso en otras partes. Era más nítidamente un proyecto nuevo para sustituir que no para culminar. Padecían los problemas del "proyectismo", y el peligro de quedarse con puras entelequias desprovistas de lazos con la sociedad real. Compartía el carácter complejo de la utopía.²¹ De resultar poco confiables las proyecciones intelectuales más puras del liberalismo ¿no se demostraba así palpablemente la necesidad de moderación y de un apego respetuoso a lo mejor del pasado, que por su confiabilidad era digno de perpetuarse?²²

La sociedad maduraba, añadiendo un componente expreso de razón sin trabas de rebeldía desafiante ante los patrones de réplica del pasado, con pequeños ajustes o remiendos. La sociedad que se sentía satisfecha consigo misma, cedía a la sociedad tensa, presa de su propia lucha por renovarse, mas no aniquilarse. La reconstitución social era así una empresa más ardua de lo que a veces se pensara. No añadía nuevos arbitrios a la vieja sociedad, pretendiendo un mínimo de cambios reales. Por el contrario, se admitía la necesidad de realizar mudanzas fundamentales, aunque necesariamente alejadas de una total liquidación del pasado.²³

rarias generales. Para 1856 el seminario de Guadalajara tendría cursos de matemáticas, física, francés e inglés, además de una gama impresionante de materias en torno a la disciplina eclesiástica, las sagradas escrituras, dogma, leyes canónicas, griego y latín, pp. 79-148. Véase también Daniel R. Loweree, *El seminario conciliar de Guadalajara... Apéndice*. Guadalajara, edición del autor, 1964.

²¹ Hale, *El liberalismo mexicano...*, y Reyes Heróles, II, hacen constante referencia al fracaso del liberalismo más enaltecido a imponerse.

²² Como se indicará a lo largo de este estudio, esta insinuación sería un elemento importante de la reconstitución del discurso eclesiástico del clero de Guadalajara.

²³ Aquí el contraste sería con el siglo XVII. En aquel entonces el "arbitrismo" auspiciaba cambios diversos para atacar la "decadencia" española, sin concertar una crítica -con base en principios generales- de la estructura socioeconómica de con-

Para la Iglesia, si bien el perfeccionamiento del hombre social llamaba a transformaciones profundas, éstas amenazaban con desviar al sujeto humano. El pasado, bien entendido, era una guía para el hombre y un punto indispensable de anclaje frente a las tormentas de la razón descarriada y la pasión. Rechazar el pasado era renegar del catolicismo, y por lo tanto, de los manantiales más perfectos de civilización y superación humanas. Era volver al embrutecimiento y al reino del capricho individual. Rumbo al encuentro final con el Creador, tanto el hombre como la sociedad tenían que luchar por realizarse hasta lo máximo y perfeccionarse. No se podía superar el problema de raíz, que era el pecado original, aunque la meta final era la restitución de la libertad y la capacidad del hombre primitivo. La historia del hombre era la historia de esta lucha que, en sí, sería continua e interminable. Sólo el fin de la historia, y su consumación teleológica y teológica podían remediar esto.²⁴

El clero mexicano, por lo tanto, tenía varias empresas significativas por delante en su esfuerzo por mantenerse presente y vigente ante la crisis de la sociedad en su tránsito de la monarquía a la soberanía popular. Tenía que forjar su propia visión de la historia eclesiástica y sus relaciones con el Estado y la sociedad civil. Tenía que idear y poner en práctica un programa de reforma de la disciplina y de la formación misma de los clérigos. Tenía que aclarar, paso a paso, su actitud ante los cambios propuestos por la disidencia liberal, fomentándolos o rechazándolos en la teoría y la práctica. Tenía que fijar su visión de la sociedad mexicana, de sus luchas, sus triunfos y sus sacrificios, para luego ofrecer una perspectiva propia sobre la trascendencia a la que legítimamente se aspiraba

junto. Véase J.H. Elliot, "The Spanish Peninsula 1598-1648", capítulo XV de J.P. Cooper (coord.), *The Decline of Spain and the Thirty Years War 1609-48/49*, IV; *The New Cambridge Modern History*, Cambridge, University Press, 1970. La actividad de los arbitristas amerita, no obstante, mayor escrutinio de lo que ha recibido, incluso su posible influjo en México. "Los años 1598 a 1621 fueron mayormente años de introspección nacional, el primero de aquellos momentos recurrentes en la moderna historia española cuando el país se contempla a sí mismo en una agonía de autoevaluación", p. 435.

²⁴ Para el caso francés, véase Groethuysen. Para el caso mexicano, véanse el capítulo 4 y lo que resta de este estudio.

sobre las transformaciones que pudieran contribuir a ella. Tenía que mantener y consolidar su presencia multiforme en la sociedad política y civil: orientar sobre medidas políticas, participar en las elecciones, en los puestos públicos, en las comisiones formadas por el estudio de éste o aquel problema, representar directamente al gobierno cuando la lucha política lo ameritara.²⁵ Reeditar tratados sobre la Iglesia y la sociedad, producir o permitir que se produjeran folletos en defensa de puntos juzgados importantes, alegar, aplaudir, denunciar y, sobre todo, jamás quitar el dedo del renglón en términos de la autonomía eclesiástica, de su derecho a realizar su propia reforma, y su autoridad como rector y guía moral de la sociedad política y civil. Proyectarse para no ser desplazada. No podía congeniar con esta pretensión la tolerancia de otros cultos, ni la aceptación de la imagen que los liberales daban de sí mismos como desinteresados beneficiarios de la sociedad. Debía renacer una Iglesia de acrisolada pureza y de indisputada hegemonía en cuanto a la moralidad de la sociedad. De lo contrario, el desplazamiento era seguro, y la tensión dinámica entre cambio y continuidad, entre un pasado criticable y un futuro mejor cimentado en él, se precipitaba hacia el caos, la ruina de todos los valores y de toda identidad. La lucha que entablaría la Iglesia de Guadalajara no tendría, tal vez, ni el impulso ni el éxito deseados por algunos. Asimismo, la disidencia en el interior de la Iglesia aún se desconoce con precisión. Mas la dinámica del liderazgo eclesiástico ha de considerarse un elemento importante para la comprensión del desenvolvimiento histórico real del país.

²⁵ Haría falta un estudio aparte para precisar más adecuadamente cada uno de estos puntos. En este estudio lo que menos se toca es la participación directa de elementos destacados del clero en las comisiones de gobierno y en el ejercicio de puestos de elección. Mas algunas figuras eclesiásticas de Guadalajara como José de Jesús Huerta, Miguel Gordoa, José Miguel Ramírez y Diego Aranda tuvieron un trayecto político relevante en este respecto. Salvo el primero, todos contribuyeron a la renovación política de México sin separarse de las posturas dominantes en la Iglesia de Guadalajara. Sobre Huerta, véase Juan B. Iguíniz, "El doctor don José de Jesús Huerta", en *Anuario de la Comisión Diocesana de Historia del Arzobispado de Guadalajara*, México, Editorial Jus, 1968. Para variar listas de eclesiásticos que participaron en congresos nacionales, véase Ricker, pp. 231-234. También véanse las notas relativas a algunos prominentes clérigos en los capítulos 4, 7 y 8 de este estudio.

1822-1824: del alarde de la razón y la erudición a los primeros lances callejeros

Desde 1822 empezaron a registrarse las preocupaciones clericales por la situación ideológica derivada del principio de representación popular. De nuevo, los primeros escritos fueron impresos y traídos de México. Uno de tales escritos se inicia atacando a

muchos talentos prostituidos al extremo de empeñarse en confundir la libertad con el libertinaje, y en persuadir por consiguiente que algunas prácticas de la religión cristiana que tal vez están en contacto con sus dogmas más respetables, son opuestos a los sanos principios de libertad que hoy han adoptado los pueblos para el establecimiento de sus gobiernos respectivos.²⁶

El problema era más grave porque los que sembraban tales ideas las mezclaban con otras plenamente aceptables, de tal manera que se confundía éstas "con los errores indecentes con que un falso celo ha mezclado el patrimonio precioso de los fieles con las usurpaciones de la concupiscencia". Claro está que esto correspondía perfectamente a la dinámica de "un siglo de razón y filosofía, y en que los errores suelen introducirse a la sombra de aquélla" (2).

Enseguida el autor entregaba el resto de su escrito a la reproducción de una carta enviada al periódico *El Universal*, de España, por el obispo auxiliar de Madrid. El tono del argumento no se alteró con el cambio: fulminando contra la venta libre e indiscriminada de "una multitud de libros y folletos impíos", el obispo apelaba a "cuantos deseen conservar la fe de sus padres, es decir a cuantos se glorian de constitucionales" (2, 5). Se debía evitar la lectura de tales escritos, pero en

²⁶ El obispo auxiliar de Madrid, *Artículo interesante que se insertó en el noticioso de México del viernes 29 de marzo de 1822, y que se va reimpresso a expensas de un amante de nuestra Santa Religión*, Guadalajara, don Mariano Rodríguez, 1822, p. 1.

caso de caer "en la tentación" de leerlos, se rogaba que tales personas

suspendan su juicio y no den crédito a los hechos, citas y máximas que proporcionen sus autores con tanta confianza, sino que procuren examinarlos a la luz de la historia y de la razón bajo la firme inteligencia de que la religión cristiana no huye la luz (como los tales propalan calumniosamente), ni exige una obediencia ciega y sin examen, sino antes bien todo lo contrario, pide un convencimiento racional, *rationable obsequium* de S. Pablo, dignándose Dios como dice S. Gerónimo, sujetarse al examen de la razón antes que ésta se le sujete (5-6).

Comprobados los fundamentos divinos de la religión cristiana, la razón tenía que doblegarse a ésta, en la tradición de los sabios de la cristiandad (6).

Otro escrito, ahora de 1823 y reimpresso en Guadalajara en 1824, salía a combatir a Lizardi en su defensa de los francmasones.²⁷ El tema no era muy diferente del que acabamos de analizar, salvo que la rebeldía de la razón humana se captaba dentro de un horizonte más cabalmente social:

Toda religión, secta o comunidad, todo rumbo de espíritu que no reconoce por su legítimo verdadero juez al tribunal de la Iglesia (sea lo que se quiera del tribunal de la Inquisición), que no le descubre con humildad sus interioridades, que no se sujeta a su dirección y corrección, está por el mismo hecho fuera del seno de la Iglesia católica, dijo Jesucristo.

En consecuencia y hablando, como lo decía el autor, sólo para católicos y sin referirse a la cuestión del Estado y la constitucionalidad, concluía que "todo católico deja de serlo en el hecho mismo de profesar la secta masónica y prestar su jura-

²⁷ El Católico, *Legítimo punto de vista en la causa de los francmasones*, reimpresso en Guadalajara, Oficina del C. Mariano Rodríguez, 1824, sin paginación.

mento". De manera que no sólo los herejes expresos y paganos estaban fuera del marco de la única Iglesia salvadora, sino cualquier grupo que no se sometiera explícitamente a ésta. Así, o bien en la óptica del Estado constitucionalmente católico, bien simplemente en la de la Iglesia verdadera, ya para principios de 1824 se había declarado la guerra a la razón rebelde de individuos y grupos en Guadalajara y sus contornos.

El hilo conductor del pensamiento clerical sería precisamente este acento en la autoridad eclesiástica en contra de una razón irrestricta. Podríamos decir que es el contrapunto exacto de la idea liberal que toma la soberanía popular como un libre albedrío absoluto en cuestiones tanto de la razón como del gobierno. Los escritores clericales no tardaron en reconocer que las polémicas suscitadas por los liberales en torno a determinados sucesos políticos (la caída de Iturbide, la instalación de la república, la elaboración y jura de la constitución estatal) procedían de una matriz de valores, actitudes y razonamientos que trascendían ampliamente el asunto inmediato que se trataba. Se dieron cuenta de que el verdadero problema, si no el más aparente, era tal matriz. Hubo que hacerla aparente, para el efecto de criticarla eficazmente en el proceso.

Es notorio que dentro de este contexto mientras la Iglesia de Guadalajara aún se sentía fuerte y segura, el tono de su discurso era muy diferente del rumbo que tomaría en los años subsecuentes. Destacaba la ecuanimidad y la mesura, la confianza en sí misma, a la vez que establecía claramente sus puntos de vista. Luego se notarían signos de incertidumbre e indignación, con la tendencia a adoptar un estilo discursivo más agresivo e hiriente. Pero no parece haber tanto cambio en el contenido proposicional como en el tenor de su expresión. Hay coherencia en los planteamientos, mas el cambio responde a una variación en la fuerza relativa de las partes contendientes. La expresión discursiva aparece nítidamente así en su modalidad de lucha por la hegemonía.

En el año de 1824 la Iglesia de Guadalajara destacó claramente cuatro temas por definir en torno de los nexos entre la sociedad y el Estado, por un lado, y entre la sociedad y la Iglesia, por el otro. En igual número de capítulos impresos de la obra *El buen uso de la lógica en materia de religión del con-*

de Muzzareli, se asentaba una visión ortodoxa, más equilibrada y dialogante en materia de tolerancia, acerca de las riquezas del clero, del fuero eclesiástico y de la intervención de la Iglesia en asuntos temporales. El enfoque desarrollado por Muzzareli, planteaba que la conservación del catolicismo no podía lograrse si se tomaban medidas conducentes a convertir la vida secular del hombre en un fin y no en un medio. La presencia y la guía de la Iglesia en toda la vida social y sus manifestaciones estatales se entendían como parte integrante de la práctica y conservación de la fe, misma que era el fin último del hombre. A cambio, la Iglesia apuntalaba notablemente el edificio de la ciudad secular y de su gobierno político.

En un capítulo intitulado "Indiferencia de la religión", Muzzareli rechazaba contundentemente cualquier tolerancia religiosa hacia los no católicos, identificándola con una "escandalosa indiferencia" en materia de fe.²⁸ Los motivos de la tolerancia no importaban, ya que ésta no procedía cuando se concedía la debida relevancia a la religión verdadera en la vida del hombre. Rezaba el texto del conde:

Si el príncipe o magistrado católico no puede impedir la libertad de religión sin un mayor perjuicio del bien público, puede tolerarla como un mal menor para evitar un mal mayor, que de no tolerarla necesariamente se había de seguir. Por esta razón con el fin de evitar mayores desórdenes, se toleran en algunas partes las ramerías públicas. Mas, y por la misma razón, si por acabar una guerra civil, que trae muchos daños al Estado, y que de otra suerte no se puede concluir, el príncipe que pacta con los herejes de tolerar la libertad de religión, debe observar su pacto para evitar mayores males públicos y para guardar la fidelidad pública. Esto es lo que os conceden con Sto. Tomás y otros santos doctores nuestros teólogos. Pero [...] es contra todos los derechos divinos y humanos introducir sin una indispensable necesidad en un Estado domi-

²⁸ Opúsculo V. *Indiferencia de la religión*. Escrito por el conde Muzzareli en su obra titulada: *El buen uso de la lógica en materia de religión*. Con licencia del ordinario, Guadalajara, reimpreso en la Oficina de la viuda de Romero, 1824.

nado de la religión católica aquella libertad de religión que todas las tolera, que iguala sin diferencia los favores, en los privilegios, en los empleos, en los congresos, los católicos contra los turcos y con los herejes; y que por aumentar la población, hacen florecer el comercio, y otras razones semejantes, nada cuida del peligro de la fe, ni del escándalo y perversión de sus propios súbditos. La iglesia ha reclamado siempre contra esta deplorable caridad: la razón siempre la ha impugnado, y las leyes la han combatido innumerables veces (47-48).

El tono de Muzzareli fue notablemente más mesurado al tratar la cuestión "De las riquezas del clero".²⁹ Puede entreverse que en esta materia la discusión entre católicos ya había avanzado más que en el primer caso, y los ánimos se caldeaban a la vez que cada quien citaba fuentes del Evangelio para respaldar su postura. En verdad, las disputas sobre las riquezas eclesiásticas se remontaban más allá de la reforma protestante y la vituperación subsecuente. Si en materia de tolerancia hacia las sectas protestantes u otras religiones el planteamiento era contundentemente negativo, en lo relativo a las riquezas del clero se introducía un espacio de negociación apreciable. Las riquezas del clero eran vistas como una concesión divina a la debilidad humana, como un recurso potencialmente útil a la generalidad de las sociedades. Su mal empleo era un pecado e invitaba a sacrílegas represalias que Dios autorizaba para purificar su Iglesia cuando se ameritara.

Muzzareli declaraba que, habida cuenta "imparcialmente" de los argumentos a favor y en contra de las riquezas del clero, era claro que la divina providencia intervenía sagazmente en la cuestión:

Ha visto que no todos podrían seguir los consejos evangélicos en todo su rigor, y compadeciéndose de

²⁹ Opúsculo XI. *De las riquezas del clero*. Escrito por el conde Muzzareli en su obra titulada: *El buen uso de la lógica en materia de religión*. Con licencia del ordinario, Guadalajara, reimpreso en la Oficina de la viuda de Romero, 1824.

la fragilidad humana, ha permitido que una parte del clero posea, y lo ha provisto al mismo tiempo de medios para no abusar de las posesiones, y ser útiles a sus semejantes.

Ha visto que algunos pocos asistidos de su divina gracia, practicarían una voluntaria y rigurosa pobreza y por esto ha instituido algunas órdenes regulares, en las que separados de los peligros a que suele arrastrar la indigencia, se atendiese con rigor a esta profesión. Ha visto que el estado de mediocridad no era reducible a una práctica útil y constante, y por eso ha dejado en la libertad de cada uno el socorrer el clero, y aumentar sus facultades según la propia prudencia, piedad y caridad de cada uno. Ha visto finalmente que algunos de sus ministros, abusando de las riquezas que les habían confiado, habrían tal vez de invertir sus divinas proposiciones, y por esto ha permitido el que su clero de cuando en cuando con violentas represalias sea despojado, no sólo de lo superfluo, sino también de lo necesario, permitiendo el mal del pecado de los sacrílegos usurpadores de los bienes eclesiásticos, por lograr por este camino natural el gran bien de que sus ministros caigan en la cuenta de sus extravíos, y queden avisados para ser en adelante más fieles en su dispensación (44).

Acerca de la inmunidad personal del clero, Muzzareli fundaba su alegato a favor de éste en el derecho y en la conveniencia del soberano.³⁰ Una pregunta bien dirigida conjugaba ambos aspectos: "¿Qué razón puede alegarse para que los oficiales del rey sean respetados por el rey mismo, y reciban sobreabundante premio por sus servicios, y la Iglesia, madre espiritual de los reyes, ningún aprecio les merezca por tantos ministros como ejerce a favor de sus almas?" (24). Insinuando el paralelismo entre el servicio al rey y la función trascen-

³⁰ Opúsculo XVIII. *Inmunidad eclesiástica personal*, carta única. Escrita por el conde Muzzareli en su obra titulada: *El buen uso de la lógica en materia de religión*. Con licencia del ordinario, Guadalajara, reimpreso en la Oficina de la viuda de Romero, 1824.

dental del sacerdocio, Muzzareli pudo llevar su alegato hasta concluir que:

Con que tenemos [...] que no sólo la obligación, sino también el interés de los mismos príncipes, los persuade a tener por inmunes de tributos y juicios a los eclesiásticos. Suponed que los príncipes, rigiéndose por las máximas impías de sus aduladores, con toda fuerza igualen los eclesiásticos con los otros súbditos. Yo no digo que en tal caso debiese la Iglesia tomar las armas para sostener sus derechos, antes bien sostengo, que esto no sería conforme al espíritu y preceptos de Jesucristo. Sólo finjo el que en este caso retire la potestad eclesiástica sus auxilios de la potestad temporal; no finjo que conmueva los pueblos a la rebelión, sino que los deje en manos de su consejo, que hecha súbdita como la ínfima plebe, deje las armas comunes del pueblo: finjo, digo, en mi mente todo esto, que con facilidad podría acontecer y supuesta esta ficción, me pregunto a mí mismo: En este caso ¿quién perdería más, el clero perdiendo sus privilegios, o el príncipe perdiendo la mejor defensa del clero? El clero en la realidad sólo tendría que llorar el desprecio de su propia dignidad [...] Pero los monarcas pudieran dolerse de que además de no enriquecer con esto más, verían poco a poco faltar, al paso que faltaba la religión, la obediencia y fidelidad de los demás vasallos (30-31).

Desde esta óptica quedaba claro que no había ninguna soberanía tan bien fundamentada que no requiriera contar con el auxilio de la doctrina cristiana. Ésta, por medio del sacerdocio, propalaba una automática obediencia al soberano legítimo, sin aplicarle un escrutinio demasiado sesudo o prolongado que se afanara en exigirle cabales cuentas de su licitud y comportamiento.

El cuarto escrito aludido, nominalmente sobre la excomunión, se convirtió de hecho en un pequeño tratado sobre el derecho y obligación de la Iglesia para intervenir en determinados asuntos de índole temporal.³¹ Justificando primero el

³¹ Opúsculo de la excomunión escrita por el conde Muzzareli en la obra titulada:

uso prudente, justo y ejemplar de la medida de excomunión (4-5), el autor afirmaba:

El mutuo comercio que hay entre cuerpo y alma, la necesidad que en el estado presente tiene el uno del otro, ligan y unen de tal modo sus acciones, que así unidas y ligadas se llaman acciones del hombre; por consiguiente, si la Iglesia no mandase sino a sólo el espíritu su jurisdicción invisible, secreta, solitaria e inútil; porque la Iglesia no penetra en el fondo del corazón, y no puede juzgar de una acción que se hace sólo por subsistencia invisible. Y si el príncipe no mandase sino a sólo el cuerpo desnudo e insensato, su jurisdicción sería como aquella que los poetas fingieron de Orfeo, una jurisdicción sobre los peñascos de los montes, y sobre las plantas de los bosques. No por cierto, no es así: la Iglesia manda al hombre: el príncipe manda al hombre; pero la Iglesia en orden al espíritu, el príncipe en orden a la sociedad; de lo cual se sigue, para volver a mi proposición, que las acciones espirituales no excluyen la intervención del cuerpo, ni las temporales excluyen la intervención del alma (11).

No hay duda alguna, si la potestad eclesiástica se restringe a sólo el espíritu, y lo temporal a sólo el cuerpo, ambas vienen a ser ociosas e inútiles para el fin que Dios les ordenó (13).

Contrariamente a la tendencia de someter la Iglesia al Estado, viéndola como una parte dentro de éste, en realidad la Iglesia era "anterior en tiempo y en dignidad al Estado" (15, 21). Más importante aún, había primacía en el peso relativo de la Iglesia en el orden universal, porque si bien Iglesia y Estado perseguían finalmente la misma meta, o sea la "vida eterna", el fin inmediato del Estado era lo temporal, un "fin inferior". Le tocaba, pues, a la Iglesia, en razón de su jurisdicción sobre el espíritu, "obligar [a] la carne a un fin honroso y superior, cual es el culto y la gloria del Creador" (15). La excomunión

El buen uso de la lógica en materia de religión. Con licencia del ordinario, Guadalajara, reimpreso en la Oficina de la viuda de Romero, 1824.

era, dentro de esta óptica, un poderoso instrumento de la Iglesia, que tenía forzosamente que incidir en la vida temporal, y no sólo en la espiritual. No obstante lamentables abusos, la excomunión debía obedecerse como a una legítima potestad, hasta en tanto no se corrigieran los equívocos por las vías indicadas por la tradición (22 y ss.).

Detrás de estos temas aparentemente concretos y específicos se agitaban, como se ve, grandes problemáticas abstractas en relación con la vida del hombre en sociedad. Percepciones antagónicas daban lugar a diferentes categorías. Las incógnitas que se planteaban eran distintas. Como no era éste un pensamiento plenamente especulativo sino de tipo más bien práctico, orientado a defender intereses concretos del clero, la aparición de los conflictos se anclaba en problemas inmediatos, y por lo tanto oscurecía parcialmente la dinámica teórica fundamental. Mas no cabe duda de que en los escritos aludidos había planteamientos teóricos coherentes con respaldo en intereses eclesiásticos específicos. El tema de la tolerancia, que resguardaba la exclusividad del clero católico en asuntos religiosos, se cimentaba en una clara jerarquía de los valores sociales. Aquí el interés propio, motor supuesto del liberalismo, tendría cupo muy limitado, ya que la meta de la sociedad había de ser la trascendencia, no la inmanencia. El tema de las riquezas eclesiásticas permitía destacar la aparente simpleza — punto muy significativo — de la humanidad del clero y su utilidad para la sociedad. La inmunidad eclesiástica era tema que se prestaba a subrayar la utilidad del clero y la Iglesia no tanto a la sociedad, sino al soberano, o sea al gobierno. ¡La Iglesia no venía con las manos vacías ante el poder temporal! Y finalmente, el tema de la excomunión permitía recalcar nuevamente la jerarquía de los valores sociales, misma en que lo espiritual debía ordenar lo temporal, y no al revés.

Al aumentarse la lucha por influir sobre un público heterogéneo y parcialmente antagónico se apreciaba mejor el estire y afloje que se da en torno a la percepción misma de los fenómenos sociales. Crecía la necesidad de partir en los folletos de un determinado sistema socioteórico precisamente para apelar a los influidos por el otro sistema. El alcance de sus va-

lores tenía que manifestarse más cabalmente. Algo de esto ya lo hemos podido constatar en los sermones y cartas pastorales que se analizaron en los primeros capítulos de este estudio. En algunos de estos escritos se había partido de un sistema obviamente hegemónico, que por tanto podía presuponer la adhesión básica de su auditorio a un mismo sistema socioteórico compartido. La voz del clero, en este contexto, era una voz autorizada que merecía particular atención. No obstante esta particularidad, antes y sobre todo después de 1810 se notó un matiz nuevo que prefiguraba la textura del folleto polisémico posindependentista. Ya crecía la preocupación por la forma en que el público abordaba la realidad, y no se conformaba el clero con una simple exégesis, exhortación moral o exposición de los planteamientos considerados irrefutables.³² Después de 1821 ni se trataba ya de aleccionar a un público de intachable lealtad, ni de apelar a la bondad y

³² Véanse *supra* los capítulos 2, 3 y 4. A modo de contraste, Joaquín Antonio de Villalobos, al dar su visto bueno en 1723 a la publicación de un sermón, expresó un interesante criterio sobre los méritos que reunía: "...porque su lectura me ha dado [...] mucho que admirar, y muchísimo que aplaudir. Es la admiración, parto legítimo de la novedad; es el aplauso debido gaje del merecimiento; y habiendo en el predicador tantos merecimientos, y tantas novedades en el sermón, son acreedores el sermón, y el predicador, de las admiraciones, y de los aplausos. Bien, que siendo la fiesta, en aquella Corte de Guadalajara, nueva; nueva la celebridad en este nuevo mundo; nuevo, y muy nuevo el asunto del panegírico; nuevas, y novísimas, aunque tan sólidas, y discretas las tesis, las proposiciones, las pruebas, las delgadezas, los discursos; sólo una cosa no es nueva; el acierto, con que perficiona [*sic*] toda la trama de su oración el elocuente artífice; la magestad [*sic*], con que se entra afrontando con la dificultad el argumento; la destreza, con que se desembaraza de tan impejas [*sic*] circunstancias; la claridad, con que hace patentes tan oscuras enigmas; la perspicacia, con que penetra los más profundos arcanos; la valentía, con que se azora a poco trajinados rumbos; la gravedad, con que maneja lugares de la Sagrada Escritura; la inteligencia genuina, con que alega las autoridades de los Santos Padres; el magisterio, con que trata los más recónditos puntos de la teología; la limpieza, la propiedad castiza de las voces, con que explica tan enfáticas sutilezas; la elocuencia, con que se difunde en materias tan escabrosas". Véase, Diego de Estrada Carbajal y Galindo, *Excesos del Amor del Eterno Padre discurridos por el Señor Doctor Don..., Marqués de Uluapa, Consultor del Santo Oficio, Dean de la Santa Iglesia Catedral de Guadalajara, Juez, Provisor, y Vicario General del Obispado de la Nueva Galicia, en dicha Santa Iglesia, en la Dominica Quinta Post Pascham. Dalos a la luz pública Don Diego de Alcaraz, Presbítero, Secretario de Gobierno en Sede Vacante. Y los dedica al Muy Ilustre Señor Venerable Dean, y Cabildo de dicha Santa Iglesia Catedral de Guadalajara, México, los herederos de la viuda de Francisco Rodríguez Lupercio, 1724; paginación irregular.*

conveniencia del rey y su consejo de eruditos. Había que amoldar cuidadosamente, más bien, la percepción de la realidad misma por parte de un público más heterogéneo y menos confiable en cuanto a sus inclinaciones ideológicas.

Los folletos implicaban para el gran público civil un escenario donde se intensificaba aún más dicho aspecto de los sermones más polémicos. Rebasaban el marco de la exhortación y la amenaza implícita, o la amonestación e instrucción, y se entregaban a la contienda abierta. Comunicaban mediante la ironía, el ataque frontal y mordaz, así como la exposición clara y detallada de cuestiones por delucidar. Un reimpreso, intitolado *Representación del Arzobispo de Valencia a las Cortes*, es un indicador de la transición discursiva en los folletos.³³ Se trataba, en este caso, de romper lanzas con el enemigo sobre la cuestión de las reformas al clero, que a todas luces ni el arzobispo ni las cortes liberales estaban dispuestos a contemplar como innecesarias o superfluas. ¿Cómo enfocarlas? ¿Qué repercusiones se generarían a este respecto para el conjunto social y sus premisas mismas? ¿Era cierto que la única forma de responder a los abusos era extirpándolos con el poder del Estado, y que tal intervención estatal era justificada y basada en sanos antecedentes? Según el arzobispo de Valencia, los males reales no justificaban la solución que se les quería dar, aparentando su naturalidad. De hecho, afirmaba, siempre había reinado una autonomía de las dos potestades en tales cuestiones. Abundaba:

Hubo, es verdad, en nuestro país, aunque mucho menos que en otros, alguna época de turbación y desavenencia entre las dos potestades, en que se pretendió como ahora arreglar los negocios eclesiásticos por las

³³ Fray Veremundo, arzobispo de Valencia, *Representación del Arzobispo de Valencia a las Cortes. En que se tratan los puntos siguientes. Primero: Que no se puede privar del derecho de recibir diezmos y primicias a los Eclesiásticos, y que éstos pueden tener cualesquiera bienes espiritualizados. Segundo: Que la inmunidad eclesiástica es de derecho divino. Tercero: Que la disciplina eclesiástica aun en lo exterior sólo la suprema cabeza de la Iglesia la puede variar. Cuarto: Que las religiones monacales son útiles a la Iglesia y Sociedad, Guadalajara, reimpreso en la Oficina del C. Mariano Rodríguez, 1824.*

leyes civiles: así sucedió en los años turbulentos con que comenzó el reinado del Sr. D. Felipe V; pero de aquel desorden mismo resultó restablecerse después el orden con más firmeza, y que resplandeciese la verdad con mayores brillos, cuando instruido aquel religioso monarca [...] reconoció su error, y revocó las providencias que mal aconsejaron había expedido contrarias a la disciplina y leyes de la Iglesia... (6).

Es pues incontestable que a la autoridad de esta Iglesia y no otra alguna compete establecer y sancionar sus reglamentos de disciplina: que sola ella puede alterar los ya establecidos; y que ella sola debe resolver y decidir en negocios y materias eclesiásticas (8).

El *modus vivendi* que se quería defender se legitimaba por cuidadosa argumentación, seguramente en la mejor tradición de los abogados pontificios. Había que establecer por precedente y por lógica que no cabía "una indebida condescendencia con los Príncipes del siglo". Pero, característicamente el arzobispo recurría a los que consideraban las verdades autorizadas en tales materias, es decir a los padres de la Iglesia en los primeros tiempos. Hallaba que "dispuestos a obedecerles [a los príncipes] como a sus soberanos en todo lo concerniente al orden civil, no reconocían en ellos sino unos fieles súbditos de la Iglesia, en el orden de la Religión". ¿Cómo podrían los obispos de España ver que en las Cortes se trataran materias de esta naturaleza, además, cuando sólo eran propias para tratarse en un "Congreso Eclesiástico", es decir, un concilio? (9).

Lucía el arzobispo las armas de la ley y las autoridades propias para establecer una percepción inexpugnable. En el contexto de la época todo era controvertible en torno de las coordenadas de la vida del hombre en sociedad. Las reclamaciones hechas con apelación al derecho y a la justicia pronto dejarían de tener sentido en un mundo en que distintos derechos, y diferentes justicias, se enarbolaban finalmente sobre el trasfondo de visiones radicalmente contrarias que disputaban la fundamentación misma de la vida humana. Habida cuenta de la brecha, ¿cuál sería su gravitación sobre el trayecto futuro del discurso y la lucha por comprometer la percepción y las lealtades de la gente?

Por cierto es de creer que la tarea de amoldar la percepción de la realidad debió dirigirse también al bajo clero y no sólo al público laico. Dennis Ricker afirma que en los años posteriores a la independencia el bajo clero fue patriótico "aun a menudo al punto de oponerse a la política eclesiástica". Para mediados de los cuarenta, sin embargo, esto había cambiado. Desde entonces se concibe al bajo clero como favorable a la política y las ideas eclesiásticas, por encima de las preferencias gubernamentales. Seguramente la evolución del discurso clerical y la cuidadosa reforma de los seminarios, influyeron en esta dinámica.³⁴

Es en este sentido relevante que la tendencia efectiva en el discurso de la Iglesia se dirigió hacia una ampliación de sus coordenadas generales, es decir, muy de acuerdo con su tradición, hizo esfuerzos por insertarse en la nueva dinámica, aunando términos lingüísticos recientes a sus añejas premisas argumentativas. No se sugiere que este proceso haya sido ni uniforme ni unilineal. Más bien se dio como una búsqueda, previsora y defensiva, la cual tenía hondas raíces en el pasado platónico y luego escolástico de la Iglesia, que difícilmente puede apreciarse en rigor desde la perspectiva liberal.³⁵ Claro que tal movimiento dio al discurso eclesiástico un carácter multiforme y cambiante, particularmente inquietante para quien busca una sistematicidad enteramente interior a un pensamiento. Esto ha hecho al pensamiento clerical particularmente susceptible al ataque de "oportunistas". Una típica respuesta desde la perspectiva clerical sería: "oportunista, sí; oportunista, ¡nunca!"

Al arzobispo de Valencia, por ejemplo, le escandalizaba que las Cortes pretendieran acabar con el monacato por "simple decreto". Recordaba los servicios de los monacales a la Iglesia y al Estado. Eran mentores de la sociedad en la instruc-

³⁴ Ricker, pp. 330-331. Para un punto de comparación, véase la dinámica del clero francés en el siglo XVIII, en Norman Ravitch, *Sword and Mitre, Government and Episcopate in France and England in the Age of Aristocracy*, La Haya, Mouton, 1966. Costeloe, *Church and State...*, trata diversos aspectos de la situación en México.

³⁵ Sobre los antecedentes aludidos a esta orientación, véase Connaughton.

ción y en el vislumbre de la renovación social; daban asimismo muestra ejemplar no sólo de santidad, sino del "gobierno económico" de los bienes materiales. Su conocimiento abarcaba lo temporalmente necesario y provechoso, no únicamente la teología y la filosofía, y sus lecciones contribuían a la buena conducta no sólo cristiana sino civil. La injusticia de la abolición del monacato, además, no era ajena al hecho de que aquella "profesión" era "admitida por la Nación hace tantos siglos" y que habían entrado estos hombres en ella "de buena fe y por una especie de contrato". La expulsión de los jesuitas de España no era, como se podía pensar, un antecedente justificativo de la extinción del monacato. En vez de una libre determinación, aquélla había sido producto de las "maquinaciones y... triunfos" de Federico de Prusia y de Voltaire, que se habían confabulado para atacar arteralmente a la Iglesia a través de una campaña tramada contra los jesuitas. Como demostración de lo anterior, se citaban textualmente cartas de la correspondencia entre aquellos hombres. Los hombres de la Ilustración jacobina, pues, habían embaucado en vez de iluminado al pueblo, habiendo allí un gran yerro (9-16).

Proseguía el texto en cuestión argumentando que era inaceptable poner al clero a sueldo a imitación de lo transcurrido en Francia. Los obispos, decía, no eran mercenarios; tenían además labores de beneficencia social que cumplir, y la salvaguarda de su dignidad no era compatible con su sujeción a "tesoreros legos, que podían reusarles [*sic*] su salario" (19). El arzobispo recurría para su argumentación a las palabras de Pío VI. Defendía con tesón la propiedad de la Iglesia, y restaba toda validez a su enajenación so cualquier pretexto, o con apelación a cualquier antecedente. La base legal de la potestad eclesiástica al respecto se fundamentaba de nuevo en los concilios (19-21). Se regresaba de esta manera a un discurso más reconociblemente tradicional. Pero nada impedía que al avanzar el argumento se volviera a entretener un estilo de discurso con otro. Se podía pretender cierta sutileza al respecto. Así, se insistía en que los bienes temporales de la Iglesia "son como de la esencia de la religión, sosteniendo su culto exterior que es una parte esencial de ella". Mantener lo contrario, se decía, era sunto de ignorancia, interés e impiedad.

Pero cuidadosamente se fundamentaba históricamente el alegato con referencia a los antecedentes franceses, concluyendo que:

Se sabe la consideración que se mereció siempre el clero de Francia, especialmente en el siglo de las mayores luces de aquella Nación, y en que florecieron los Bossuets, los Fenelones y otros innumerables hombres grandes. Todo lo que va expuesto prueba suficientemente la inmunidad inviolable de los bienes eclesiásticos... (23).

Parece claro que ante la Ilustración pervertida por un Voltaire, se erguía otra, no menos francesa y merecedora de las connotaciones favorables en materia de cultura que el nombre de aquella nación despertaba en las mentes, y que era un fenómeno netamente católico.

No deja de haber otros elementos fascinantes en la elaboración de este discurso. El arzobispo de Valencia empeñándose en el tema de la inmunidad personal del clero, apelaba a los servicios especiales del clero y de la milicia hacia la sociedad. A especiales servicios, correspondían especiales privilegios, "de otro modo desaparecería el buen orden de la sociedad, y se confundirían todos los destinos" (24). El que hubiera abusos del privilegio de la inmunidad personal no la invalidaba, pues "los eclesiásticos son hombres [...] es preciso que haya entre ellos algunos delincuentes" (24-25). Lo que había que salvar a toda costa era la fortaleza del sacerdocio en el seno de la sociedad. El castigo de los delincuentes no debía implicar ningún escándalo por el consiguiente debilitamiento del ministerio sacerdotal. De lo contrario, se amenazaba con entregar a éste a "las intrigas de un malvado poderoso". Alegaba el arzobispo tener "sobradas pruebas de los falsos testimonios que se levantan a los párrocos por los que no pueden sufrir ni aun sus caritativas amonestaciones" (24-25). La inmunidad personal del clero, pues, no debía entenderse dentro de la categoría de "distinciones odiosas". Se ponía en peligro con semejante equívoco, según el arzobis-

po, la dinámica misma entre las dos potestades, y se descalabraba la rectoría moral de la Iglesia en la sociedad toda:

A los obispos se les embaraza y entorpece en su gobierno por [...] [la tendencia de absorber la jurisdicción eclesiástica por la civil], y tal vez [...] se indisponen las dos autoridades que debieran estar estrechamente unidas para bien de la religión y del Estado. He aquí la causa de muchas relajaciones, y de que *se desprece el rigor de la Iglesia, y se vilipendie la dignidad sacerdotal y la profesión monástica* (27)³⁶.

Incidía en el mismo sentido de menoscabar el papel global de la Iglesia en la sociedad, la pretensión de sujetar al clero al servicio militar y ponerlo en general a sueldo, suprimiendo el diezmo (29-31). Nuevamente la defensa del papel tradicional de la Iglesia en la sociedad pudo hacerse apelando a las luces del siglo XVIII. El arzobispo no tuvo empacho en citar a Floridablanca en su elogio de la beneficencia y obras públicas del clero, su actividad en las sociedades patrióticas del tiempo de Carlos III, sus generosas limosnas, y su fidelidad y subordinación política al régimen político establecido. Por si se dudaba que todo esto fuera aplicable al Jalisco independiente, una nota subrayaba la aplicación específica de este último concepto al clero del estado (32-33). Pero la apelación constante a las luces no indicaba falta de dirección en el pensamiento clerical. Haciendo suyas las luces y las reformas políticas, el clero se reservaba la clasificación de sus "abusos". En este caso, "el abuso de la libertad de imprenta de algunos pocos años a esta parte" pervertía un principio que en sí no se atrevía a atacar. Se distinguía preferentemente entre libertad y "libertinaje" (33). El que éste arreciara hacía "indispensable que en defecto de la Inquisición se adopten medidas más eficaces que puedan suplirla" (34).

El arzobispo de Valencia indudablemente daba expresión a una generalizada preocupación, primero en España y luego

³⁶ En las palabras en cursivas, el arzobispo citaba a Carlomagno, *Capitulares*, libro V.

en Jalisco. Pero esta escabrosa cuestión fácilmente podía poner a la Iglesia a contracorriente del mismo Estado, y no sólo en contra de las facciones más jacobinas de la sociedad civil. Era insoslayable reconocer que se estaban dando mudanzas sustanciales e irreversibles en la vida civil. ¿Cómo aliarse con sus mejores o menos cuestionables tendencias, y así contraponer una fuerza mayor a desviaciones extremas del sendero católico y la rectoría moral de la Iglesia en la sociedad? El eloquente arzobispo ofrecía una solución que para llevarse a cabo requería la suspensión de todas las innovaciones legislativas relativas a la relación entre la Iglesia y el Estado:

Yo tengo ya indicado al Gobierno la suma importancia o necesidad de que las delicadísimas materias de prohibición de libros y causas de fe estuviesen siempre sometidas en España a una autoridad, que reúna la delegación de ambas potestades, y pueda proceder así con la uniformidad, expedición y actividad que conviene: manifestándole juntamente mis deseos de que poniéndose el mismo Gobierno de acuerdo con el Padre común de los fieles, o promoviendo a lo menos la celebración del Concilio Nacional acordado ya por las Cortes extraordinarias en Cádiz, se arreglasen éste y otros puntos de una manera satisfactoria para todos. En este Concilio Nacional se tratarían al mismo tiempo por autoridad legítima las materias puramente eclesiásticas que van apuntadas al principio de esta representación, y se prepararían los medios más eficaces para corregir los abusos que pudiesen haberse introducido en el orden eclesiástico. Celebrado este Concilio con la libertad debida, la legitimidad y solemnidades correspondientes, deben esperarse de sus resoluciones resultados tan saludables a la Iglesia de España y sus dos cleros, como al Estado: y por lo mismo pido desde luego a las cortes que en la parte que les corresponde se sirvan acelerar, y facilitar la reunión del Concilio. Dios quiera que se congrege cuanto antes (34).

En los escritos tanto de Muzzareli como del arzobispo de Valencia era evidente la preocupación por resguardarle su esfe-

ra de acción propia a la Iglesia. Esto era asunto práctico, bien tratándose frontalmente de la tolerancia, las riquezas eclesiásticas, el fuero y el uso de la excomunión, en el primer caso, bien tratándose de la reforma del clero en el segundo. Era asunto teórico también, tanto que se alegara una mayor jerarquía de valores espirituales como el paralelismo entre las potestades eclesiástica y estatal. Muzzareli y el arzobispo reconocían la humanidad del clero, mas no del carácter inmanente de la labor eclesiástica. La trascendencia del ser humano requería que el clero la adelantara, naturalmente apoyándose para el efecto en bienes materiales y en su esfera de autonomía propia. Ambos lidiaban con la necesidad de hacer ver que la Iglesia servía a los intereses del mundo, y así que sus distinciones y privilegios correspondían al excepcional servicio que brindaba a la sociedad o al Estado. Ambos se apoyaban en un firme sentido de las prerrogativas tradicionales de la Iglesia, y consentían variablemente que se podían o tendrían que hacer ajustes, siempre y cuando no se alterara el papel fundamental de la Iglesia en la sociedad. Más que el conde, el arzobispo salpicaba su discurso con terminología nueva del Siglo de las Luces. Sobre todo en este aspecto el arzobispo, cuyo discurso abarcaba esencialmente las mismas premisas que el del conde, anticipaba una nueva dirección del discurso eclesiástico en Jalisco. En una época de presiones crecientes por el estatismo y el liberalismo, hubo que variar la tónica del discurso eclesiástico para granjear las lealtades del pueblo y el gobierno.

Los lances callejeros: la indignación

Otros folletos de 1824 puntualizaban diversos aspectos del debate público y abrían cierta gama de opciones en cuanto al diálogo entre la Iglesia y las nuevas fuerzas de la sociedad. El que ese año se estrenara la nueva Constitución Política del Estado de Jalisco debió volver a los ciudadanos especialmente sensibles. El artículo 7° de la Constitución sería el punto concreto de la polémica, pero las premisas y valores fundamentales de la sociedad eran el meollo del debate. Particularmente no-

table es el tono que usaban tales folletos, que subraya el paso a un tipo de discurso social nuevo, orientado a un público cuyas percepciones tenían que moldearse cuidadosamente. Uno, intitulado *Pronta y oportuna respuesta al papel titulado "Hereje a la tapatía porque no fía"*, insistía en la distinción entre dos potestades, una civil y otra eclesiástica, en el gobierno de la sociedad,³⁷ en esta perspectiva era ridículo pretender que los congresos fungieran como concilios, ya que éstos eran instancias de poder irreductibles en su género, a pesar de "la manía del aura popular [...] [que había producido] un monstruo tan feo". Era procedente querer depurar la religión, pero para ello había que conservarla ante todo. Las lecturas impropias inspiraban más bien "sentimientos impíos, irreligiosos e inmorales" (7). En particular, el legislador, siguiendo idóneos ejemplos históricos, debía darse cuenta de la necesidad de "humillarse ante el sacerdote" (12). No tenía por qué meterse con responsos y otras cuestiones de índole religiosa.

La difidencia lastimera y desinteresada

Otro folleto referido al artículo 7° de la Constitución de Jalisco no era menos contundente, y conllevaba además una amenaza dura de desconocimiento de las autoridades que se atrevieran a ultrajar la jurisdicción eclesiástica.³⁸ Aseveraba que si en asunto de rentas se trataba de quitar éstas a la Iglesia, era malo; si no se trataba de variarlas, era ocuparse de medidas inútiles (7). Había que respetar la situación establecida y los derechos de la Iglesia. Sugería que no era procedente que el Estado se apropiara las rentas eclesiásticas, ni que se cultivaran intereses sospechosos al amparo de un "jaez" extraído de libros dudosos (6). Aseveraba desde el principio de su fo-

³⁷ Guadalajara, Imprenta del C. Mariano Rodríguez, 1824. Reproduce *Alcance al número 86 del Caduceo de Puebla y Alcance al número 7 del Caduceo de Puebla*, en ese orden.

³⁸ *Otra zurra a la tapatía por retobada y por impía*, Guadalajara, Imprenta del C. Mariano Rodríguez, 1824.

lletto que él no perseguía "ningún interés pecuniario" y percibía que la defensa hecha por el cabildo eclesiástico de los derechos de la Iglesia en la cuestión de rentas no era asunto de "bolsa", sino de principios (1-3). Y si no se arreglaba la disputa financiera de una manera aceptable a la Iglesia, bastaba para que:

...sin aguardar a que me digan, vete, coja yo mi palito, y lloren o no mis hijas de confesión, me vaya yendo paso entre paso en busca de algún lugarcito dentro o fuera de los Estados Mexicanos, donde sea más respetada la Santa Iglesia Católica, Apostólica, Romana, que es la verdadera patria que sobre la tierra reconozco, venero y amo (2).

La medida ilustrada y elitista

El discurso en defensa de la Iglesia no se agotaba en la reacción indignada y difidente. En ésta eran demasiado evidentes el temor y la sospecha, el sentido de rivalidad y contienda en torno a la jerarquía de poder y de metas en la sociedad. No faltarían plumas, sin embargo, que propusieran un abordaje más flexible de los temas candentes y de su trasfondo de valores y actitudes generales ante las estructuras de la sociedad y su orientación. La Iglesia podía manejar diestramente la razón ilustrada en defensa de la fe y de una república moderadamente representativa.

Un folleto que salió a la luz para romper lanzas con los editores de *La Fantasma* [sic] procuraba persuadir al público a no seguir los errores de la época en su búsqueda de ilustración y cambio.³⁹ La religión católica no negaba la razón y sus triunfos, pero no se subyugaba a ellos. El error de los editores

³⁹ F.M.M., *Preservativo contra la irreligión, en la manifestación de los errores contenidos en diferentes números del periódico titulado La Fantasma. Dedicado al pueblo de Jalisco F.M.M. Con licencia del ordinario, Guadalajara, Imprenta del C. Mariano Rodríguez, 1824.*

de *La Fantasma*, insistía, era por ignorancia y desconocimiento de los "fundamentos" de la religión. Deseaban erigir su razón en la medida de las cosas, soslayando las tradiciones, los padres de la Iglesia y los concilios. Se atrevían a confundir la religión con sus vicios y la relajación. Habida cuenta de que la razón era "tan imperfecta, débil y expuesta al error", y que por ende debía guiarse por la religión y no subordinarse a ésta, "nuestra religión no teme a la luz, no recela el examen de la razón, ni nos exige una fe irracional" (23-25).

El autor de este folleto reservaba la reconciliación entre fe y razón a los filósofos y teólogos de la cristiandad, ya que "al común de los fieles bástales instruirse conforme y según su capacidad en los dogmas de la religión y en su moral, creer aquéllos como revelados por Dios con una fe sincera, obsequiosa y reverente, y practicar ésta con todo el fervor de su espíritu y todas las fuerzas de su alma" (26). Así, era inconsecuente pretender que las ideas y las creencias religiosas estaban sujetas al debate público ni que distintos credos compitieran entre sí en el seno de la sociedad. Entró el folletista en pormenores. Precisaba que la tolerancia religiosa implicaba el error de creer en la salvación en distintas sectas; la tolerancia filosófica era asunto de ateos o deístas y la tolerancia civil —no condenable en sí— sólo podía permitirse en determinados casos. Concedía que se podía hablar de una tolerancia moral o evangélica, que abordaba "la caridad fraterna con que deben tratarse mutuamente todos los hombres de cualquier país o religión que sean", pero sostenía que el catolicismo siempre la había practicado (28-35).

El autor de este *Preservativo contra la irreligión*... acusaba a los editores de *La Fantasma* de "artificiosa mala fe", al proclamarse católicos pero no actuar así. La tolerancia que proponían era propiamente civil, pero con la clara inclinación de desparramarse hacia la tolerancia religiosa y filosófica (35-36). Jalisco, católico, sería llevado hacia las divergencias internas, mediante la siembra de ideas impías, lascivas y sacrílegas "por nuestras ciudades, por nuestras villas, por nuestros pueblos, y hasta por los ranchos más escondidos entre las espesuras de los bosques" (37-38). Esto sería el resultado de privar a la Iglesia católica de su capacidad de coacción en

cuestiones religiosas, y de entregar la educación, finalmente, a hombres como Pedro Lissaute (39-41).⁴⁰

La "tranquilidad pública" se había fundado en la unión en torno a la independencia, después de 11 años de "divergencia", por la reacción ante los "decretos cismáticos del Congreso de Madrid" y lo que auguraban. Ahora, contrariándolo todo, asomaba la amenaza del "fuego de una anarquía destructora y de unas guerras civiles las más sangrientas" (42-43). Y se justificaba semejante mal, tachando de "inhumanidad" a los católicos frente a la supuesta "moderación" de los protestantes (44). Se recordaba que la Iglesia procedía preferentemente por "los medios de la persuasión, de las censuras, y de alguna conciliación compatible con la verdad del dogma" (46). La fuerza era un recurso último contra "la soberbia, el orgullo, la insubordinación y el capricho de los herejes" (48-49). Ahora, cuando "éstos, que se llaman filósofos siguen sus preocupaciones más que la razón, es forzoso contenerlos con un freno saludable", no obstante "el gusto del presente siglo". A la Iglesia correspondía aplicar sólo las "penas espirituales"; al Estado le tocaba lo demás (49-50).

En este punto se recalca que ni la religión católica atacaba la razón, ya que pretendía abatir las "preocupaciones" de los filósofos, y no su razón, ni tenía nada que ver con penas que no fuesen espirituales. Pero el Estado tenía la obligación de defender la religión como "base de la sociedad", ya que los ataques a la religión sólo podían considerarse "delito de la saneación [*sic*]". "Cuando la sociedad se ha sometido a una religión, comunicándole el carácter de ley social, como sucede en todo estado católico", el deber y la justicia exigían la represión del soberano contra los disidentes religiosos impenitentes (51). Siguiendo en la tradición desde el "gran Constantino", los gobiernos debían servir a Dios combatiendo el error (58-59). Y finalmente, concluyendo su escrito con un estilo de discurso que se volvería todavía más común, el autor

⁴⁰ Pedro Lissaute era un matemático francés nombrado después primer director del Instituto de Ciencias, creado en sustitución de la universidad por el gobierno liberal. Lissaute era liberal de clara postura anticlerical. Véanse Juan B. Iguiniz, *La antigua Universidad...*, y Muriá, *Historia de Jalisco*, II, pp. 522-523.

de *Preservativo contra la irreligión...* rebatía a los editores de *La Fantasma*, quienes profesaban su respeto a la opinión del pueblo en materia de leyes: "¿Cómo pues podrán los representantes del pueblo contrariar una opinión tan general en el estado?" (66). El pueblo optaba por la intolerancia porque lo contrario era un "atentado contra el derecho más sagrado de propiedad". "El hombre pues que por medio de escritos impíos procura destruir la religión verdadera de un estado, es un salteador público; y el que en sus conversaciones trata de arrancarla del corazón a un particular, es un ratero sacrilego" (67).

La socarronería: agresividad y denuncia

Al deseo de rebatir a los nuevos pensadores y obligarlos a condescender con la Iglesia, podía agregarse un tono socarrón. Para tal efecto se escribió *Conversación familiar entre un sacristán y su compadre contra el papel titulado Hereje a la tapatía*.⁴¹ La curiosidad del lector se provocaba y se contrariaba desde un principio al encontrar que precisamente el sacristán tomaba la parte de *Hereje a la tapatía* a favor del artículo 7º constitucional (1). El sacristán obviamente estaba, por su oficio, identificado con la Iglesia, pero ingenuamente seguía y creía todos los argumentos de los que pondrían a la Iglesia a sueldo por parte del Estado. Su compadre, compadecido de él, entendía su ingenuidad bien intencionada y procuraba desengañarlo. Frente al argumento de que el Estado era virtualmente ahora el pueblo independiente, y que al fin el pueblo siempre había costado a la Iglesia, el compadre ponía un alto:

¿No te dije que habían de ser razones aparentes para engañar a los ignorantes? Y si no dime ¿no es cierto que la Iglesia de Jalisco son los fieles jaliscienses, regidos por su cabeza? ¿Y no son los fieles jaliscienses

⁴¹ Guadalajara, Imprenta del C. Mariano Rodríguez, 1824.

los que han costeadado los gastos del culto? Luego la Iglesia de Jalisco ha costeado estos gastos. ¿Por qué pues no se pone "la Iglesia costeará los gastos del culto"? Mas, ¿qué te parecería si se pusiera por artículo fundamental éste: El estado costeará y fijará los gastos domésticos de todas las familias, y en virtud de él se fueran metiendo a tu casa a quitarte, variarte y fijarte leyes económicas? (2).

El asunto en cuestión no era de dinero, sino de autoridad y jurisdicción. Los diputados del congreso procuraban lo mejor, pero ya había muchas personas que tenían "los mismos sentimientos y discurren lo mismo" que los protestantes, y en un futuro congreso podrían alterar los mejores propósitos "porque ya tú ves que esto se hace por número de votos" (6). El sacristán se iba desengañando y frente a la acusación de interés económico de parte de las autoridades eclesiásticas, encontraba que los nuevos pensadores tenían "algún interesillo", de manera que "el autor de ese papelucho sólo trata de hacer bolsa a los ignorantes como yo" (7-8). Ya en franco trance de ganar la discusión, el compadre asentaba:

No te dejes hacer bolsa, oye, te contaré. Lutero enemigo implacable de nuestra religión llamaba a los dogmas y máximas de ella abusos y preocupaciones. ¿Y sabes cómo procedía? Extinguía los religiosos, y decía que quitaba a la religión un abuso; abolía la misa, y decía que quitaba a la religión otro abuso; negaba la obediencia al Romano Pontífice, y se hacía cabeza de la Iglesia, y decía que quitaba otro abuso, y de este modo destruyó la religión de Jesucristo diciendo que quitaba abusos. El mismo camino siguieron Voltaire, D'Alambert, Diderot y otros que se propusieron destruir nuestra religión. Siempre tenían en su boca ilustración, humanidad, beneficencia, y siempre declamaban contra la superstición, el fanatismo, la ignorancia, ¿Y sabes lo que entendían por las primeras palabras? La impiedad, el libertinaje, etcétera, y por las segundas la religión, su dogma y sus máximas (8-9).

El autor del folleto combatido pensaba —se afirmaba— como protestante y relativizaba incluso a la religión cristiana entre las demás religiones. Desconocía, asimismo, a las autoridades de la Iglesia. El sacristán concluía que "para acertar con la verdad todo cuanto dicen estos papeluchos lo he de entender al revés". Concluía el compadre con este comentario:

No harás otra cosa mejor, así lo hago yo, y no me engaño en mis cálculos: y así cuando oigas decir a estos autorcillos que quieren la religión pura, entiende nula, que quiere decir ninguna, y acertarás, con esto a Dios (10).

Había que esperar el arreglo del patronato con el papado, que permitiría atacar abusos y velar por la paz entre las dos potestades y entre los ciudadanos (11).

La alerta ante los asuntos sensibles

Un reimpreso de Puebla subrayaba la angustia que sintieran elementos importantes del clero al tratar de adecuarse a los cambios insoslayables de la sociedad sin renegar de la coherencia y la dignidad de los asuntos eclesiásticos.⁴² El Congreso de Veracruz estaba en plan de modificar los aranceles referidos a la administración de los sacramentos y atacaba los usos habituales en cuestión de responsos y limosnas. Así como los abusos en asuntos religiosos. El obispo de Puebla salió al embate admitiendo el derecho del gobierno civil de intervenir en la fijación de los aranceles, mediando el patronato, pero reservaba a la autoridad eclesiástica lo demás.

Le preocupaba al obispo no que se fijaran nuevos aranceles o que el gobierno civil se arrogara derechos al respecto, sino que faltando claridad y uniformidad en la nueva tasa arancelaria hubiera motivo de discusión entre los curas que administraban los sacramentos y "los representantes del pue-

⁴² Antonio Obispo de la Puebla, *Contestación del señor obispo de Puebla al Honorable Congreso de Veracruz*, Guadalajara, Imprenta del C. Mariano Rodríguez, 1824.

blo". Habiendo un pleito de esta naturaleza, los curas parecerían simples mercenarios. Y se volvía más escabroso todo porque la tasa no lograba resolver adecuadamente la relación entre costumbre y convenio en los aranceles establecidos, de manera que los intereses encontrados podían, o bien apelear a los usos locales, o bien al convenio general en la defensa de sus pareceres (2-3):

Pero lo que más debe llamar la atención es, que si los feligreses a proporción que han ido perdiendo de afecto a las cosas sagradas, se niegan a contribuir al culto y sustento de sus ministros, costando infinito trabajo paguen unos derechos cortos, según los tiempos en que se formó el arancel que rige, ¿qué deberá esperarse cuando se hallen autorizados para entrar en contratos y ajustes, que la misma ley advierte se han establecido en su favor? (3-4).

En cuestiones sobre la reforma de abusos, existía el peligro de acabar con lo bueno junto con lo indeseable que se descartaba. Pero el meollo de todo era tal vez la "oportunidad" de los cambios que se introducían, en momentos en que la sociedad toda experimentaba una gran mudanza:

...soy de parecer que hasta tanto no estemos constituidos y cimentado en todas partes el sistema federal que hemos jurado están como enervadas las autoridades y principalmente la eclesiástica, lo diré con dolor, para hacerse obedecer y acatar de los pueblos; de modo que, aun con respecto a los eclesiásticos mis inmediatos súbditos, estoy experimentando con frecuencia la dificultad y excusas que pretextan para cumplir sus órdenes, cuando en el objeto, modo y circunstancias no conspiran más que a la felicidad común, y a que a mi rebaño no le falte lo necesario (7).

Ante una situación tan compleja y preocupante, el obispo pedía que se revocara la ley sobre aranceles comprometiéndose por su parte a fijar una nueva tasa arancelaria para resolver dicha cuestión.

La imparcialidad sin pelos en la lengua

La nueva naturaleza del México independiente preocupaba a elementos prominentes del clero. Los folletos de otro escritor, que atacaban el artículo 7º de la Constitución de Jalisco, evidenciaban la misma problemática. En un folleto, se recordaba que el que pagaba al clero determinaba el número de párrocos, por ejemplo, y era quien en última instancia podría inmiscuirse y "suprimir los sermones, la predicación de la palabra de Dios y todas las prácticas y ejercicios de devoción que la Iglesia tiene admitidos".⁴³ El escritor insistía en los efectos del artículo y no en sus intenciones. En resumidas cuentas, la potestad civil desparramaba sus límites y se metía en lo que no le era propio. Pero el folletista rehuía tratar asuntos más específicos como los de los diezmos y su administración. Declarando su deseo de "examinar con imparcialidad", recalaba las cuestiones de fondo y no de forma. Le preocupaba la jurisdicción y sus consecuencias, no los detalles de su concertación (5-7). Terminaba su primer folleto exhortando a "examinar las palabras, desentrañarlas hasta ver si sus significados corresponden fielmente al objeto y fines que presentan y hasta donde puedan extenderse y trascender" (8).

Puntillosidad para los necios

Mas al ver sus buenas intenciones malentendidas por un "defensor del artículo 7º", el folletista se atrevió a publicar un nuevo escrito donde precisaba mejor su postura.⁴⁴ Subrayaba que la disciplina de la Iglesia no estaba sujeta al "tribunal de la razón" sino a "la autoridad"... competente" (6). Y proseguía diciendo que la distinción adecuada respecto al artículo

⁴³ Artículo 7º de la Constitución de Jalisco. "El estado fijará y costeará todos los gastos necesarios para la conservación del culto", Guadalajara, Imprenta del C. Mariano Rodríguez, ca. 1824, pp. 3-4.

⁴⁴ Contestación al Defensor del artículo 7º, Guadalajara, Imprenta del C. Mariano Rodríguez, 1824.

en cuestión recaía en la diferencia que existía entre "costear" y "fijar" los gastos del culto. El Estado, compuesto de hecho por los fieles, tenía la obligación de sufragar los gastos de la Iglesia; de ahí el terreno necesariamente complejo de una parte del asunto. Pero costear no confería el derecho de "regulación del gasto", porque esto invadía la jurisdicción eclesiástica. En el renglón de costos era indistinto hablar de Estado o fieles, y era necesario ver que la sustentación de la Iglesia se hacía "en virtud de la obligación que todos contraen por un pacto tácito a su ingreso y por su permanencia en la misma sociedad de la Iglesia" (8). Igual que en "los demás establecimientos políticos de la sociedad", en la Iglesia se daba la diferenciación entre representantes y representados, y estos tenían que costear a los primeros mediante contribuciones (8-9).

Ni vale decir, que en el primer caso los representados son los que costean, y también los que fijan los gastos por sus representantes a virtud de los pactos que incluye la Constitución, porque fuera de que esa identificación es puramente ideal, abstracta y metafísica cuanto tiene de real y efectiva la distinción entre unos y otros ciudadanos que induce su diferente actitud, activa en unos, y pasiva en otros, otro tanto acontece en la sociedad de la Iglesia en que los fieles se someten, y sujetan a su autoridad en todos los puntos concernientes a su gobierno y bien espiritual (9-10).

Esta riesgosa comparación entre lo civil y lo eclesiástico insistía en un riguroso paralelismo y rehuía cualquier asimilación de una potestad por la otra. Plantear lo contrario era cortejar "proposiciones heterodoxas" (11-12).

El hastío templado de buena fe

El deslinde preciso entre lo civil y lo religioso no era tan claro para algunos, no obstante lo dicho por el autor cuyos folletos

acabamos de analizar. ¿Era posible recurrir a un paralelismo entre uno y otro aspecto para apoyar la autonomía simétrica de ambos, sin variar el contenido de esas esferas de la existencia social del hombre? La pretensión liberal de "democratizar" la vida religiosa y someter su funcionamiento a la vox *populi*, desconcertaba a más de un portavoz clerical. En un folleto intitulado *También los callados suelen hablar*, un escritor recalca que la nueva libertad de pensar debía circunscribirse a la política, sin pasar a cuestiones de religión.⁴⁵ Le parecía más que evidente que "la religión cristiana no es sistema ni problema, sino que su divinidad está suficientemente probada".

Este pensador insistía en que propugnar por otro modo de ver las cosas era "impugnar la religión a pie quedo". El periódico *La Estrella Polar*, detonante de su ira, había prometido al público precisamente "unos rudimentos de derecho público" y "medios de consolidar leyes". Debían concretarse a cumplir lo prometido y a la cuestión de escuelas. Sin embargo, queriendo ser unos eruditos que no eran, se metían con la religión, causando que el público se violentara. En vez de ilustrar al pueblo, "no seríamos con el tiempo más que unas bestias encadenadas por otras mayores". El "tolerantismo" que apoyaban los autores de *La Estrella Polar*, a juicio de este autor, prometía introducir desorden en la nación. En realidad, se trataba de la "salud del pueblo" o la libertad como la entendían aquellos periodistas. Además, las leyes determinaban que la religión del Estado fuera la católica, lo cual debía eliminar la argumentación de los editores de *La Estrella Polar*.

Sin desviarnos de los principios luminosos de ilustración y política, sabemos que el Pueblo es el legislador, que las leyes reciben de él su autoridad y rigor, por último que no son otra cosa que la voluntad y expresión del mismo pueblo. ¡Y no poder así las leyes determinar cuál debe ser la religión del Estado!

⁴⁵ C.A., *También los callados suelen hablar*, Guadalajara, Imprenta del C. Mariano Rodríguez, 1824, sin paginación.

La política libertaria del periodo independiente otorgaba al pueblo, al parecer, el derecho de escoger su religión pero no de determinar el funcionamiento interno de ésta. Se confiaba en que "un pueblo felizmente piadoso" escogiera libremente la religión católica como única en estas condiciones. El autor, que confesaba no ser "instruido", si bien "extranjero de preocupaciones", aconsejaba "prudencia" y "moderación" en estas materias. Sensible a las presiones de los editores de *La Estrella Polar*, finalizaba su escrito de esta manera:

No soy fanático pues más de los que se piensa son de mi mismo sentir, ni menos supersticioso porque enemigo declarado de devociones pueriles y mínimas, miro a la religión en grande, convencido, de que todo lo que se dirige a Dios no puede menor que ser sublime. Prevengo esto porque son favoritas las voces fanático, preocupado y supersticioso.

Autodefensa ante la nueva república

Una vez habida cuenta de que la lucha del momento implicaba compatibilizar la soberanía popular con la religión católica, si bien no se quería caer en posturas francamente inflexibles y testarudas, o hasta reaccionarias, la imaginación podía soltarse al respecto. Era necesario disputar el terreno de la soberanía a los liberales apelando a las inclinaciones del pueblo en materia religiosa, y era necesario crear una visión sensata de los alcances y límites de la soberanía popular. Había que sensibilizar al pueblo, asimismo, a la dinámica real del clero, de manera que la visión que de él tuviera el pueblo no dependiera de lo dicho por los liberales. Pero como la sensibilidad popular variaba bajo las nuevas circunstancias de la independencia, esto no podía realizarse sin tener cierto dominio de las cosas y los principios que las animaban.

Así, otro ejemplo extraordinario de los esfuerzos discursivos de la Iglesia por afrontar estos retos se aprecia en el folleto intitulado *La mala fe descubierta, y herida con sus propias*

armas.⁴⁶ Tras defender el derecho histórico de la Iglesia en cuestión de gastos del culto, el autor agregaba:

El supremo jefe de la Iglesia, y los demás pastores recibieron de Jesucristo, no de los pueblos, la potestad de regir y gobernar la sociedad que les está encomendada; ésta es una potestad soberana legislativa, competente para dirigir y conservar la asociación, y en uso de esta potestad pudo y debió designar los medios, y fijar las rentas de que debía subsistir. A la potestad soberana legislativa de una sociedad toca como atribución propia el procurar todos los medios para conservar la asociación, y uno de estos medios indispensables son distribuir y arreglar los gastos; y a los asociados corresponde como una de sus indispensables obligaciones dar los bienes necesarios, despojarse de una parte de sus propiedades, pero no según su voluntad, sino según la ley establecida por la potestad soberana (3).

Habiendo abusos en la distribución de rentas eclesiásticas, tocaba a los concilios y no a los congresos remediarlos. En este punto se evidenciaba la liga necesaria entre lo espiritual y lo temporal en el mundo real, pero no por ello era menos claro que al Estado le tocaba costear, y a la Iglesia fijar los gastos. No había razón lícita para satirizar a las autoridades eclesiásticas y, ante la moderación de éstas, faltarles al respeto no obstante ser súbditos del Estado, en lo civil, y "ministros del Altísimo" en lo religioso (7). Se concebía mal a éstos, porque no se entendía que eran una aristocracia, sino que eran el "senado" del obispo. No eran ociosos, sino que se dedicaban al culto. Se guardaba entre los canónigos del cabildo eclesiástico y los curas que administraban comúnmente los sacramentos la misma relación que entre los alcaldes y los funcionarios mayores del gobierno civil. Unos y otros eran necesarios, dentro de sus dimensiones propias. Para remarcar

⁴⁶ El Sacristán, *La mala fe descubierta, y herida con sus propias armas*, Guadalajara, Imprenta del C. Mariano Rodríguez, 1824.

la simetría de este análisis, se acordaba que los palacios magníficos en las ciudades capitales daban realce a la soberanía de la nación mientras que la obra del obispo y su cabildo eclesiástico apoyaban la magnificencia del culto y la soberanía divina (8-10).

A pesar de la gran riqueza de América, los canónigos recibían poca renta. Era una "calumnia" alegar lo contrario (11). En todo caso la Iglesia y la potestad civil debían unirse para afrontar cualquier reforma que se quisiera para la nación. El punto de partida al respecto sería la inmunidad eclesiástica que ya era constitucional (12-13). Y desplazando a los liberales del centro discursivo de este debate, pero conservando su mismo lenguaje, el autor de este folleto concluía.

Jalisco, tú que hasta ahora fuiste una provincia del Virreinato de la Nueva España, pero emancipado ya como el resto de la nación, te ves restituido a el estado primitivo en el orden civil y ya recobraste *in integrum* tus derechos civiles, eres soberano, libre, independiente, debes promover el bien temporal de tus asociados: nadie, nadie te disputa estos derechos, nadie te niega las atribuciones de tu soberanía civil. El obispo, el cabildo eclesiástico, el clero secular y regular se han sometido al sistema de gobierno establecido; pero ten presente que has permanecido y permanecerás católico, y así eres ahora lo mismo que antes en el orden de la religión; que es decir súbdito de la Iglesia católica, apostólica, romana; estás obligado a reconocer su autoridad, debes obedecer sus leyes, no sólo por temor sino por testimonio de tu conciencia... (13).

Lo piadoso, lo justo y lo "verdaderamente ilustrado" aconsejaba un concordato dentro de la tradición de fuero mixto en asuntos religiosos, de manera que "conteniéndose cada uno en los límites de lo justo, la paz, la dulce paz nos unirá con los lazos más estrechos para hacernos formidables a nuestros enemigos, y hacer más firmes las bases de nuestro gobierno" (13-14).

La prudencia: la apelación al concierto social armónico

El autor de *Sobre la cuestión del día* pudo calar todavía más hondo en esta polémica.⁴⁷ Establecía que la disyuntiva se daba entre el "genio desolador" de las sociedades y "el empeño de los americanos en la obra difícil de organizar su pacto social". La "voz de reforma religiosa" revolvió todo, y en su "malicia" tergiversaba "la cuestión interesante de las reformas convenientes y necesarias" al apartarse del camino establecido para tales reformas. Seguía así el nefasto ejemplo de Francia, que cometió el mismo error no obstante ser "la nación más culta y una de las más humanas de la tierra" (1-3). Precisa el folletista el origen de tanta confusión: "Si la libertad, la igualdad y la propiedad son derechos que se miran como sagrados, la inviolabilidad de la conciencia de un pueblo es el primero de los derechos."

El cabildo eclesiástico, tan vilipendiado, velaba por "tantos establecimientos de educación, de religión y de beneficencia pública que le deben su subsistencia". Por ende, atacar al cabildo era ir contra los intereses del pueblo, y mostraba la ignorancia de los que obraban de esa manera: "Hombres temerarios; políticos presuntuosos: no conocéis al pueblo en que vivís, ni los verdaderos intereses que reclama la sociedad."

Se seguía al respecto el error cometido por la España constitucional, y el resultado sería el trastorno y "el influjo poderoso de una iglesia perseguida" (3).

En los bienes del clero se fincaban no sólo el culto, el sacerdocio y la beneficencia, sino hasta el crédito de la hacienda pública. Y la asociación que se quería hacer entre los bienes del clero y el fanatismo era bastante sospechosa:

Es una cavilosidad o un pretexto especioso el temor que se quiere abultar del influjo del fanatismo; las nuevas ideas, las nuevas instituciones lo resisten. El estado que quiera ser feliz, considere las costumbres,

⁴⁷ Guadalajara, Imprenta de la viuda de Romero, 1824.

proteja las letras, cultive las ciencias y respete la religión; así seremos filósofos sin impiedad y religiosos sin fanatismo. Dichosamente el cristianismo jamás ha contrariado los derechos imprescriptibles de la razón humana; muy lejos de eso, él ha civilizado el mundo antiguo y el nuevo; él anuncia que la tierra ha sido distribuida a los hijos de los hombres, y abandona el mundo a sus controversias y la naturaleza a sus investigaciones; él da reglas a la virtud y no pone límites al espíritu humano cuando no se trata de sus misterios adorables (5).

La prudencia aconsejaba "un orden armonioso" sin intromisiones indebidas entre Estado e Iglesia, "y no parece cordura que a título de soberanía se quiera inducirlos a doctrinas que ellos mismos resisten" (6). La acusación de que el cabildo eclesiástico agitara a favor de los Borbones era infundada, y más bien los "perturbadores" eran los que atacaban a la Iglesia. Recurrían con interpretaciones cuestionables a la autoridad de los santos padres y los concilios en sus declamaciones contra el clero, exigiendo un retorno a las costumbres primitivas de la Iglesia (6-11). Pero esto era absurdo, porque la historicidad del clero era una con la de su pueblo. Así:

...es una temeridad y una falta de sana crítica, o de sinceridad, el querer retroceder las costumbres actuales de los ministros del santuario a los tiempos primitivos de la Iglesia. El curso del tiempo, el aumento prodigioso de la misma Iglesia, y la alteración sucesiva de las costumbres de las naciones, han obrado necesariamente en las de los eclesiásticos, que han obedecido al influjo de los pueblos en que han vivido, formando con ellos una misma e idéntica sociedad (12).

Un ejemplo de lo anterior era la forma en que se gobernaba la Iglesia. De la democracia primitiva se pasó a "una especie de forma aristocrática" para evitar "la confusión que provenía de la injerencia de la multitud del pueblo en negocios de suma gravedad". En este contexto, el cabildo eclesiástico databa de los tiempos de los apóstoles (12-13). Y de ahí el derecho de los diezmos, aunque en el obispado de Guadalajara

se cobraban "con la mayor lenidad y espíritu de deferencia" (14). Pero parece que la historicidad de la Iglesia no implicaba una nueva democratización a partir de la independencia mexicana. El autor de este folleto insistía en que las novedades habían de contenerse dentro de la esfera de lo político, so pena de incurrir en el error y conmover las conciencias si tocaban lo religioso. La conclusión no se hacía esperar: "no rompamos con peligrosas tentativas aquel lazo sagrado, que uniendo a la tierra con el cielo, estrecha más nuestro amor y relaciones sociales" (15).

Rebatir a los contrincantes anticlericales mediante el uso de sus propios argumentos y símbolos, enganchándolos a la causa de la religión, era no sólo ingenioso sino una concesión forzosa a la época y a los hombres de la Independencia mexicana. Demuestra la amplitud y el carácter plástico del discurso eclesiástico, y cuestiona la visión de un México polarizado irremediamente entre una Iglesia oscurantista y un liberalismo dueño de las lealtades nacionales. Por otro lado, es evidente la latitud empleada por los escritores clericales en su intento de responder a su época. La variedad de opiniones, y sus notables contradicciones en algunos puntos no son menos interesantes que su general coincidencia con el conde de Muzzarelli en los puntos básicos de lealtad institucional. Dos ejemplos más del discurso eclesiástico señalan su capacidad de cuestionar la lógica de los portavoces de la razón liberal y de su atrevimiento, incluso, de arriesgarlo todo refutando públicamente a pensadores contrarios de la talla de un Montesquieu.

La refutación cabal de los perversos

La acusación de malicia y de ignorancia de parte de los liberales no era enteramente nueva, pero en *El error despojado de los adornos y aliños de la virtud y presentado bajo su propia forma*, adquiría nuevas dimensiones.⁴⁸ El autor principiaba su

⁴⁸ Guadalajara, Imprenta del C. Mariano Rodríguez, 1824. Aparece en tres partes, o "números".

folleto con la afirmación de que algunos editores eran "muy malos lógicos" que dañaban la religión y la sociedad, embaucando al pueblo como lobos vestidos de piel de oveja (3). Pretendían acabar con la religión católica, única verdadera y "el árbol de la felicidad". La respuesta que podía darse al respecto era sucinta y directa: "¡Oh filantropía, filantropía decantada!" (15). La razón estaba sujeta a disensiones, a los errores más absurdos y a crímenes monstruosos, y requería de la "lucidísima antorcha de la revelación" para purificarse y permitir al hombre encontrar "el verdadero camino de su felicidad" (16). Pero los escritores combatidos violaban la constitución para abatir la intolerancia que daba a la religión católica su debido lugar en la sociedad. Por contraste, "¿qué merecería el que hubiese escrito una tilde contra la independencia?" (17). Se argumentaba falazmente que la intolerancia obligaba sólo en público, pero se hablaba en público para desvirtuarla. Semejante inconsecuencia hacía peligrar la confianza entre pueblo y gobierno en la nueva era:

Seamos justos SS.EE. [señores editores] los pueblos todos han abrazado el actual sistema bajo la firme promesa que se les hizo de que se conservaría ilesa y sin mezcla de secta alguna la religión católica, apostólica, romana, y que en su defensa derramaríamos nuestra sangre; bajo esta garantía confirieron el poder a sus diputados, y si no cumplimos esa promesa, todo el mundo dirá con razón que sólo tratamos de engañar. ya no se dará crédito a las promesas más solemnes; nacerá de aquí la desconfianza, la insubordinación, y una división espantosa, reinará el desorden y todos los males (17; nota 26).

La intolerancia se apoyaba en el Evangelio, y no en Voltaire, así como la fe y las costumbres estaban al cuidado de los pastores de la Iglesia. Ante esta situación evidente, "¿es posible que cuando todos hallan protección en las leyes sólo esta tierna Madre [la Iglesia] ha de ser perseguida y sin amparo?" (18).

Se quería atacar a la Iglesia con "impudencia", "blasonando de sabios", cuando se hablaba sin fundamento, y a despecho de que la potestad civil de un país católico debía velar

por la fe. Se olvidaba lo asentado por santo Tomás en el sentido de que "recibir la fe es voluntario, pero retenerla después de haberla recibido, es necesario" (núm. 2, 33). Se quería fundamentar la tolerancia con apelación a la "caridad evangélica", y eso era el colmo: "Con todo y ser ustedes tan excelentes lógicos, tan sublimes teólogos, tan insignes escriturarios, y tan profundos políticos, apostamos a que no saben ustedes *¿qué es la caridad?*" Pues la caridad tenía por objeto primero a Dios, y luego al prójimo, pero los liberales trastocaban esto. Mas, "¿por qué invertir tan malignamente las ideas, y asignar por objeto principal, o único de esta virtud la humanidad y no acordarse de Dios, o ponerlo en último lugar?" (34).

Y así persiguiendo a los contrincantes, y tras lanzar expresiones como "¡Excelente lógica, SS.EE., propia del Siglo de las Luces!", este folletista concluía que se trataba de dos cultos opuestos, uno orientado a Dios, y el otro al hombre (36). Era en esta relación que la tolerancia religiosa era realmente la "indiferencia de cultos" religiosos. Tal conclusión se basaba en la obra de los famosos pensadores franceses:

...mas como no leéis, por esto ni aun los argumentos que han propuesto los más hábiles impugnadores de la intolerancia religiosa, y que podrían haceros parecer sabios, sabéis. No será extraño que nuestras ideas os parezcan abstractas y metafísicas; porque vosotros sois semejantes a las aves nocturnas, a quienes ofende la luz del sol, y deleitan las tinieblas de la noche (37).

Los escritores combatidos no se contentaban con ignorar la fuente de su pensamiento y tergiversar las escrituras, sino que llegaban al grado de truncar textos citados de manera que su sentido se distorsionara (37-38):

¡Oh, desgracia! ¡Oh, injusticia la de nuestros tiempos!, que siendo un puñado de libertinos que pretenden la introducción de las sectas para descatolizar y desmoralizar la nación, se escuchen y aplaudan los deseos y pretensiones de estos hombres inmorales y viciosos, y se oigan con desagrado y se satirizen y burlen los de toda una nación que sólo quiere y procura su felicidad temporal y eterna (núm. 3, 47).

Estos "escritorcillos ignorantes y orgullosos" apelaban fraudulentamente a las escrituras para burlarse del público y "un pueblo libre [que] mira con indignación a los que abrigan el dolo y el engaño" (49). De esta suerte, la triste conclusión a que se podía llegar era que los pseudopolíticos de nuestros días "al paso que prometen a boca llena dar una teoría propia de seres nobles, y bellos, degradan la dignidad del hombre, hasta confundirlo a veces con las bestias, y acaso de peor condición" (54; nota 3). Dicho de otra manera, "¡verdaderamente que entre la doctrina de los SS.PP. [santos padres] y la de nuestros periodistas hay la misma oposición que entre la luz y las tinieblas, la justicia y la injusticia, Cristo y Belial!" (58).

Finalmente, la última obra panfletaria que se analizará en este capítulo, aparecida como un fugaz periódico del que tenemos siete números: *La Cruz*.⁴⁹ Como ya se anunció, se entrega a una refutación de nada menos que de Montesquieu, a partir de una exégesis de sus propios pensamientos. El primer elemento de ésta, era la precisión de que los análisis de Montesquieu en materia de religión servían solamente para las falsas religiones. Al fin y al cabo, "las supersticiones no podían ser universales", y se adecuaban a las condiciones locales, incluso al clima, al genio del pueblo y al tipo de gobierno. Por el contrario, la religión católica se escapaba de esta suerte de las supersticiones.

Como la religión católica no es de esta creación, ni obra de las manos de algún hombre, viene a estar libre de todos aquellos vicios y defectos. Porque siendo venida del cielo, no hay alguna nación debajo del cielo, que se esconda de su influencia. Perfecciona todos los gobiernos humanos en lo que son conformes a la naturaleza, y purga todas las leyes de los errores y vicios que contraen por sus autores (3). [...] De aquí se verá cuánto desvarían los que la creen mejor para una sola forma de gobierno; y mucho más los que la fingen perjudicial a todas las formas de política (3-4).

⁴⁹ *La Cruz*, Guadalajara, Imprenta de la viuda de Romero, 1824, núms. 1-7.

Contradiendo a Montesquieu directamente en el segundo número de este periódico, el autor negaba que la religión católica fuera más apropiada a una monarquía, y la protestante a una república. Recordaba las repúblicas de la Italia católica para sustentar su argumento. Asentado lo anterior, preguntaba desafiante: "¿Pero cómo responderá Montesquieu a sus mismos principios?" (núm. 2, 6). Si la "...virtud es quien edifica las repúblicas y su falta es quien las corrompe, aquella religión que más verdaderamente profese la doctrina y la práctica de la virtud, será la mejor para mantener el vigor de una república..."

¿Pues podía ignorar Montesquieu que toda la religión católica pende de la caridad? ¿O que la caridad es el amor verdadero al bien común, el desapropio de sí mismo, y la ruina de la ambición, de la avaricia, y de todos los vicios contrarios al perfecto amor de los ciudadanos? (8).

Además, no sólo la religión cristiana se escapaba del *dictum* de Montesquieu referido a que toda religión fuera "nacida y formada en algún Estado", sino que la religión católica "sin nacer de algún Estado conserva la forma de gobierno de cada uno", mientras que la religión protestante hacía precisamente lo contrario (núm. 3, 10-12). Así, "la religión católica es otro tanto más eficaz para ayudar a la buena política, cuando no sufre ni padece alguna sospecha de haber sido hecha por los príncipes, ni a medida de su gusto o de su interés" (núm. 5, 20); La suerte del catolicismo había sido precisamente que su "centro" estuviera en "un orbe excéntrico, de cada uno de los otros orbes que dividen al mundo, y son independientes entre sí mismos, siendo la Iglesia así como el sol, el centro común de todos (núm. 7, 26).

La Cruz concluía su séptimo número con un par de afirmaciones que recalcaban la victoria del catolicismo sobre Montesquieu, y su utilidad para todas las naciones y todos los gobiernos:

Tan cierto es que la religión católica, donde han de salvarse muchas naciones sabias y poderosas, con unos gobiernos fortísimos, y celosos de conservar su soberanía e independencia recíproca, no podía colo-

car la dignidad de cabeza suprema en ninguno de dichos gobiernos sino ser exenta de todos e indiferente para todos. Es el punto de donde pende la salvación de muchas naciones y de los mismos gobiernos...

Cuanto por su naturaleza es más independiente de todas las potestades terrenas esta religión venida del cielo, otro tanto es más útil a dichas potestades. Lo primero, porque ningún hombre, por sabio y suspicaz que sea, descubrirá en ella algunas artes ambiciosas, halladas por los príncipes para aterrar y someter a los súbditos. Lo que manda la religión en favor y honor de las potestades no lo han puesto ni discurrido ellas mismas... (28).

Detrás de la creciente variedad en las modalidades discursivas de la Iglesia, parecen asomarse distintas perspectivas sobre la resolución de los problemas pendientes. La variedad misma respondía a la necesidad de moldear una visión convincente para un público heterogéneo en torno al papel de la Iglesia en la sociedad y ante el Estado. Hubo coincidencia clara en cuanto al derecho de la Iglesia a defenderse, pero el estilo de defensa y los detalles relativos a la misma no se habían fijado aún. Como la meta era ya no sólo de fijar una postura eclesiástica coherente, sino de influir sobre un público amplio y heterogéneo, se entiende el tamaño del desafío. La declaración de una república federal fundada sobre el principio de la soberanía popular era un gran escollo para la Iglesia.

Las discrepancias mayores en los folletos aludidos pueden formularse de la siguiente manera: 1. O la República y la Iglesia se mantienen unidas, en la tradicional mancuerna del Estado y la Iglesia, o ésta tiene derecho de resistir al Estado; 2. La República y la Iglesia son potestades paralelas, con el índice comparativo acomodado al estilo republicano, pero su mutua independencia resguardaba la soberanía divina de la Iglesia; 3. Si no había respeto del Estado para con la Iglesia, ésta era capaz de manejar los principios republicanos de tal suerte que pasara por encima del Estado para apelar directamente al pueblo, en nombre del pueblo y en nombre del bienestar popular. Por lo demás, los puntos del conde de Muzzareli, en materia de intolerancia, bienes clericales, inmu-

nidad personal del clero y jurisdicción eclesiástica parecen sostenerse abierta o tácitamente. La disposición del arzobispo de Valencia de entablar cambios en el comportamiento del clero, pero bajo la jurisdicción eclesiástica, también se sostiene generalmente. Su tendencia de estrenar un lenguaje más actualizado se profundiza. Ahora bien, no se presume que las posturas retóricas fuesen mutuamente excluyentes en las exaltadas polémicas de 1824. Su presencia en el discurso clerical sugiere, en todo caso, una falta de cohesión y coordinación en la retórica del clero. Como no había una clara retórica ortodoxa oficialmente sancionada aún, se daba más bien un abanico de posibilidades, cuyo manejo incluso ecléctico podía presentarse según el criterio del autor.

Biblioteca Daniel Cosío Villegas
MEXICO, D.F.

CAPÍTULO

7

La virulencia verbal y la lucha por el Estado

De la erudición a la mordacidad e invectiva
en el discurso clerical

En 1824 la literatura conservadora sobre cuestiones relativas a la Iglesia y la religión se había multiplicado grandemente. Ya se ha visto que se mantuvieron generalmente las premisas presentes en los folletos más eruditos de ese año. Estos folletos, sin embargo, no hubieran podido alcanzar a un público amplio y heterogéneo. Claro está, el folleto del arzobispo de Valencia, citado en el capítulo anterior, ya asumía un punto de transición. Pero aun así, el escrito más bien se dirigía a la máxima instancia legislativa de España, las Cortes, y no pretendía lidiar con las cambiantes actitudes y prejuicios populares, sino con principios de gobierno, entendidos y manejados por hombres de gobierno. Esto presuponía una capacidad del gobierno para forjar decisiones sin intervención directa del pueblo.

Precisamente tal suposición de la relativa autonomía del gobierno es la que entraba en crisis con la independencia mexicana. Es decir, ahora se postulaba, claramente, que el gobierno procediera acorde con la opinión pública, soberana y popular. De otra manera la independencia se viciaba, y hubiera valido lo mismo retornar a la dependencia de la soberanía real. Ahora, en realidad esto no podía ser, porque la misma España estaba asumiendo la doctrina de la soberanía popular. México, por consiguiente, no podía soslayar la cuestión de su propio autogobierno, sin perder toda noción de formar precisamente un "pueblo". O se subsumía de nuevo, es de-

cir, se retrocedía a formar parte de un pueblo español, en todo caso formaría parte de aquel pueblo autogobernado, o bien gestaba su propio perfil de pueblo. En ambas circunstancias no era particularmente atractivo, ni probable, un retorno a la soberanía real en su antiguo sentido, ya demasiado desgastado.¹

Era precisamente la crisis en los principios de gobierno la que había exigido un cambio de tono en la folletería conservadora. Además, ésta debió ser copiosa si deseaba romper lanzas con los liberales en todos los puntos y planos en que éstos aparecieran. Medularmente esta folletería debía dirigirse a ocupar, combativamente, los espacios del discurso de los cuales la folletería liberal la quería desplazar. Debía fijar el parangón del valor y la verdad en la nueva sociedad independiente, de manera que ésta libremente, y por soberana voluntad, eligiese conservar en vez de transformar todo aquello que se disputaba en lo relativo a la Iglesia y a la religión. Esto no era un cambio superficial, sino de fondo, en la dinámica del poder y del discurso en el México de aquel entonces.²

Desde luego que se trataba de que la erudición adquiriera un tono particular acorde con la magna transición que el país experimentaba hacia la soberanía popular. Ésta, lejos de ser una simple teoría, condicionaba hasta la formulación y expresión de ideas en la arena pública. Por otro lado, lo anterior no debe oscurecer el hecho de que los grados de erudición académica varían ampliamente en los folletos aludidos. Si se revisan los títulos de los folletos de 1824, más polémicos en el sentido que acabamos de asentar, se vería que son indicativos de su ubicación discursiva: *También los callados suelen hablar, Sobre la cuestión del día, La mala fe descubierta y herida con sus propias armas, Artículo 7º de la Constitución*

¹ Sobre la tumultuosa situación que se desarrolló en España, véase Callahan, *Church, Politics and Society...* Para la situación de México, Pérez Memen, pp. 145-252, trata la respuesta de la jerarquía eclesiástica mexicana al complicado periodo comprendido entre 1820 y 1824.

² Costeloe, *Church and State...*, pp. 178-181, reconoce la importancia de los nuevos parámetros de la libertad de prensa y de la proliferación de periódicos y folletos para la vida intelectual del clero mexicano.

de Jalisco, Otra zurra a la tapatía por retobada y por impía. Se trataba evidentemente de atrapar en el aire los mensajes discursivos liberales y devolverlos al público podados y acomodados a lo que se llamaba comúnmente la "sana doctrina". Aun los escritos que hacían gala de mayor erudición ostentaban un cierto carácter similar, apreciable también en sus títulos: *El error despojado de los adornos y aliños de la virtud... y presentado bajo su propia forma, Preservativo contra la irreligión*; en la manifestación de los errores contenidos en diferentes números del periódico titulado *La Fantasma, Dedicado al pueblo de Jalisco F.M.M...*

Habían surgido claramente dos elementos de suma importancia. Por un lado, se pretendió separar a la potestad eclesiástica de todo reclamo de la soberanía popular mexicana, colocándose encima jerárquicamente como peldaño indispensable de la trascendencia de la vida civil. Por otro lado, esto implicó que el libre uso de la razón y albedrío para los mexicanos sólo podía entenderse dentro de una esfera subordinada a la autoridad eclesiástica. La fórmula precisa en que se arreglara el nexo entre la Iglesia y el Estado era secundaria en este sentido. Pero era claro que se prefería perpetuar el *statu quo* con un mínimo de cambios, o aceptar una autonomía eclesiástica relativamente mayor, pero con claro reconocimiento de la igualdad de las dos potestades. En ningún caso se excusaba al Estado de sus obligaciones para con la Iglesia y la religión católica. La adopción parcial de un nuevo vocabulario republicano para los folletistas clericales potenciaba la capacidad del discurso eclesiástico de apelar a los sentimientos patrióticos del México independiente. El anonimato era un perfecto recurso en un momento confuso, y permitía explorar diferentes posibilidades de reajuste entre Iglesia, Estado y sociedad, tanto en asuntos de fondo como en el tono del discurso.³

³ Véanse los capítulos 5 y 6 de este estudio. Iguiniz, *Catálogo biobibliográfico...*, identifica algunos autores de anónimos que se mencionan oportunamente en este estudio. Costeloe, *Church and State...*, p. 177, coincide en que la Iglesia cuestionaba los privilegios del Estado, mas no dejaba de exigirle el cumplimiento de sus deberes frente a la Iglesia. Su estudio revisa ampliamente las cuestiones relacionadas con

El año de 1825 iba a remarcar, todavía más que el anterior, un hito estilístico en la folletería clerical de Guadalajara. Del nivel digno, circunspecto y erudito de los más ponderados folletos de 1824, se había pasado a otro más mordaz e incisivo, y de tono notablemente más popular. Las diatribas y los ataques liberales evidentemente orillaban al nuevo estilo y al mayor apremio que evidenciaba el discurso. Ahora el proceso se ahondaría. En respuesta al folleto liberal *El Polar Convertido*, un folletista clerical respondía con una indignación poco menos que incontrolable:

Yo convengo en que los hombres han podido abusar de las cosas más santas y sagradas y tomar el pretexto de la religión para trastornar las sociedades; ¿pero no es una injusticia atribuir a la religión los desórdenes que ella misma reprueba, y que hombres indiscretos o malvados han hecho a pretexto de propagarla o defenderla? Si se atreviese el Polar a asegurar que el amor de la patria, que el deseo de los pueblos por su independencia y libertad, que las formas de gobierno, la división de poderes, la administración de justicia, la libertad política de imprenta, la ilustración, etcétera, etcétera, habían dado origen al trastorno de las sociedades, todos lo tendrían por un mentecato que sin razón alguna, sin motivo ni fundamento confundía neciamente las mejores cosas con los abusos que de ellas se hacen.⁴

Tras refutar diversas afirmaciones del Polar en torno de la religión como origen del trastorno de las sociedades y el celi-

el patronato y las principales posturas del alto clero al respecto. Paul V. Murray y Fernando Pérez Memon, *The Catholic Church in Mexico. Historical Essays for the General Reader*, México, Editorial E.P.M., 1964, pp. 96-122, se ocupan de la dinámica aludida aquí. Murray repasa sumariamente el periodo. Su perspectiva es la de la dificultad de establecer desapasionadamente lo que transcurrió, y revisa algunos documentos primarios y fuentes secundarias para demostrarlo. El autor enfatiza que había ya una sustancial mudanza de valores en el país que coloreaba la visión de los sucesos por un acendrado partidismo. Sus comentarios, sin embargo, adoptan frecuentemente un tono apologético a favor de la Iglesia.

⁴ El Amante de la Religión, *Una palabra al Polar convertido*, Guadalajara, Imprenta de la viuda de Romero, 1825, sin paginación.

bato como "establecimiento antropófago", pasaba el asunto de la tolerancia religiosa. Siguiendo una misma tónica, ridiculizaba la lógica empleada por el Polar:

...Dios permite la tolerancia universal de cultos; luego no se puede prohibir. ¡Argumento digno del Polar! Según estos principios le haré a usted estos otros argumentos. No puede prohibirse lo que Dios permite: Dios permite todo género de desórdenes, luego éstos no pueden prohibirse. Dios permite a los enemigos de la patria, permite los asesinatos, los robos, la desobediencia de las leyes, pues nada sucede que Dios no lo permite; siguiendo pues la máxima de usted no podrán prohibirse los asesinatos, los robos, las maquinaciones contra la patria, etcétera, etcétera.

En vista del artículo 171 de la Constitución Federal de la República, que volvía irreformables los artículos constitucionales relativos a la adhesión a la independencia y la religión, el folletista preguntaba por qué se permitía hablar en un caso y no en otro. Tras saltar el asunto de los diezmos, "no porque me falte qué decir sino porque no quiero entrar en una cuestión que se ha hecho muy odiosa", sostenía la autoridad eclesiástica en materia de imprenta, negaba ante el Polar que el gobierno eclesiástico fuese "popular representativo, federal", e insistía en la infalibilidad de los concilios, la legitimidad de los papas no elegidos popularmente, y la autoridad de los pastores de la Iglesia frente a los fieles.

En otro folleto de ese mismo año, dirigido a los autores de *El Nivel*, el mismo autor retornaba al tema de la tolerancia.⁵ Reproducía los argumentos que enfatizaban la armonía social y el peligro de contagio de falsas doctrinas y actitudes inconvenientes:

No tengo duda en que la mezcla de herejes, deístas, ateos, etcétera, con los verdaderos católicos ha de producir en éstos lo que antes en los hebreos la co-

⁵ El Amante de la Religión, *A los editores del Nivel*, Guadalajara, Imprenta de la viuda de Romero, 1825, sin paginación.

municación con los idólatras. El trato continuo, la disolución de costumbres que por desgracia se ve, y que en el caso de la tolerancia no sería menor, la inclinación a la novedad, el empeño a parecer despreocupados y que no creen ya en antiguallas, la ignorancia de los fundamentos de la religión, más común de lo que parece, y sobre todo nuestra inclinación al mal, ¿qué debería producir?

La caridad cristiana en ningún momento autorizaba la tolerancia, proseguía. Por otro lado, la idea de que el artículo 171 fuese finalmente reformable, como cualquier otro, era el colmo.

Podría alguno discurrir hablando así a los enemigos de nuestro sistema: ¡excelente cosa! no perdáis la esperanza, enemigos de la libertad de imprenta, monarquistas, antiindependentistas, que el artículo último de la Constitución mexicana se puede reformar, y de este modo ya se quita el embarazo para reformar los que os incomodan. Aunque el pueblo mexicano por sus representantes haya querido que sea irreformable el artículo de independencia, no tengáis cuidado; el embarazo de la irreformabilidad se podrá quitar para el año de 1830 y aún por lo que siguen diciendo los nivelistas, podéis ya ir hablando y escribiendo contra la independencia, como sea en teoría, sin alarmas y con razones que a vuestro parecer no faltarán...

Se amenazaba cualquier esperanza de estabilidad para la joven nación al afectar el artículo 171 y, por supuesto, partir de allí para atacar la mismísima independencia habría sido "un absurdo, una impolítica, un crimen de lesa nación [sic]". Acabó el autor atacando la rebeldía contra la autoridad eclesiástica en asuntos concernientes a la fe. Si la Iglesia exigía la intolerancia, eso era lo que había de hacerse.⁶

⁶ *Constitución Federal...*, p. 45: "Artículo 171. Jamás se podrán reformar los artículos de esta Constitución y de la Acta Constitutiva, que establecen la libertad e independencia de la nación mexicana, su religión, forma de gobierno, libertad de imprenta y división de los poderes supremos de la federación, y de los estados." La reforma de la Constitución, a partir de 1830, se contemplaba en los artículos 166 a 169 de la misma, pp. 44-45.

Frente a la publicación en la *Gaceta Diaria de México* de unas opiniones de Blanco White, donde prevenía a América de destruirse, evitando los abusos en materia religiosa que habían abatido a España, el folletista que firmaba el Verdadero Defensor de Nuestra Constitución, hallaba que el meollo del asunto estaba en la tolerancia que este razonamiento acababa proponiendo.⁷ Por el contrario, argumentaba, "no es la intolerancia el origen de los males de España; antes bien la España comenzó a ser desgraciada desde que empezó a no ser católica". Fue precisamente la tolerancia que abatió a España mediante los malos ejemplos y costumbres extranjeros que así entraron a la península, causando su "triste estado" (2-3). Una irrestricta libertad de pensar se asociaba forzosamente con "cierta indocilidad e insubordinación en nuestro espíritu". Más bien se debía entender que: "es una osadía intolerable, que el hombre se atreva a defender los derechos de su libertad, cuando pueden aunque sea ligerísimamente quebrantarse los de Dios. El atrevido filósofo póngase muy distante de faltar a lo que debe a la religión, y no tema violar por esto los privilegios de su libertad".

En la óptica de Blanco White la plena libertad civil no podía excluir la libertad intelectual (4). Además Dios mismo no inhibía esto, ya que había religiones de todo tipo. El folletista conservador, considerando el argumento ridículo, no pensó que la existencia del mal eximiera de "vigilancia y celo", de "leyes y constituciones sabias" a las autoridades humanas (5-6). Además, "q[ue] nadie debe meterse con nosotros; sino que somos muy libres para seguir en nuestro sistema intolerante" (6).

La publicación del escrito de Blanco White era un atrevimiento. Habiendo localmente "escritores santísimos, profundos teólogos y excelentísimos controversistas" se recurría a este señor.

Apuesto cuanto se quiera a que ninguno se atreva a publicar documentos contra nuestra federación e in-

⁷ El Verdadero Defensor de nuestra Constitución..., ¡Atención! Que los apóstatas quieren variar nuestra religión, impreso en México y reimpresso en Guadalajara, Oficinas de los CC. Mariano Valdés y Mariano Rodríguez, 1825.

dependencia por importantes que los juzgue, y aunque contengan divinidades.

Hágalo el que fuere hombre, y verá en Miscalco lo que le pasa, sin que le valgan disculpas. ¿Pues por qué siendo la religión una base tan fundamental como la independencia, sobre ésta se ha de guardar un respetuoso e inviolable silencio, y sobre nuestra religión santa se ha de permitir que en la misma gaceta del gobierno se nos vengán proponiendo documentos injuriosos, ideas ofensivas y exhortaciones subversivas a pretexto de comunicados importantes? (7).

→ El intentar algo contra el artículo 3º constitucional era

...ofender e injuriar en su misma cara a los padres de la patria que formaron unánimes nuestro código. ¿Pues qué estamos jugando a gobiernitos para estar mudando constituciones como mudan los tahures barajas? No solamente se escandalizarían los estados de Anáhuac, sino los países todos del mundo juzgarían con razón que nuestros legisladores eran unos hombres o débiles o indiscretos (7-8).

Ante el peligro de la indiferencia que claramente divisaba el autor de este folleto, concluía su escrito con esta oración:

Dios por un efecto de su infinita misericordia, y por aquel singular amor con que siempre ha velado sobre la fe de los americanos, de rigor a los cristianos padres de la patria para que protejan, como lo tienen solamente jurado, intacta y pura su religión. Ilustre a Withe [sic], y a cuantos duermen en las tinieblas y en las sombras de la muerte. Y de los estados de la federación digan admiradas las naciones todas: ¡benditos estados cuya opulencia progresa al paso de su fe, y cuya felicidad es tan estable como su religión! (8).⁸

⁸ Constitución Federal..., "Artículo 3º. La religión de la nación mexicana es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana. La nación la protege por leyes sabias y justas y prohíbe el ejercicio de cualquiera otra", p. 13.

Un folleto anónimo, sin seudónimo alguno, remitía a los editores de *El Nivel* a "rectificar sus ideas en materia de tolerancia" mediante la lectura de Muzzareli, *El Error*, y un escrito que les fue remitido por el Amigo del Mexicano, ya que afirmaba que los editores no entendían nada de las escrituras por más que las citaban.⁹ Más adelante agregaba "La ignorancia descubierta..." a las lecturas recomendadas. Apelaba a san Agustín y san León para justificar la defensa de la intolerancia por la autoridad civil, así como su castigo contra los infractores de la moral o remisos en las creencias. Reseñando las palabras de san León recordaba que "la potestad real se te ha concedido no solamente para el gobierno del mundo, sino principalmente para el resguardo de la iglesia". "Desde que se hicieron católicos los príncipes, y contrajeron obligación de defender con su poder la religión, castigaron justamente estos delitos con penas temporales..." que si eran crueles y bárbaras fue por los tiempos, y "si hubo crueldad ciertamente no fue de la Iglesia sino de la autoridad civil". La autoridad civil vino a reforzar la autoridad eclesiástica que se expresara luego en la Inquisición, aunque "yo ni soy apoloquista, ni pretendo se establezca entre nosotros este tribunal". El resto del folleto arremetía contra los editores de *El Nivel*, que en su ignorancia y mala fe, querían erigirse "en maestros del religioso pueblo de Jalisco" e indicar a los eclesiásticos "la conducta que deben seguir". Como sus errores no eran, como los de todos los impíos, más que "errores cien veces refutados", bastaba con citar los textos cristianos pertinentes, se agregaba al final de este folleto en calidad de nota.

Otro folletista, que firmaba como el Inválido, entraba a la lid sobre tolerancia en Guadalajara, mediante la reimpresión.¹⁰ El asunto era demostrar que la soberanía nacional y la dignidad de México requerían precisamente de la intolerancia, amén de

⁹ Verdades amargas para los editores del Nivel, Guadalajara, Imprenta de la viuda de Romero, 1825, sin paginación.

¹⁰ El Inválido, Por más que hable el Pensador, no hemos de ser tolerantes, sino cristianos como antes, impreso en México y reimpreso en Guadalajara, Oficina del C. Mariano Rodríguez, 1825, sin paginación.

que la constitución así lo exigía. Molesto con los ataques de Lizardi al clero y su apoyo a la tolerancia, el folletista abría fuego contra las posturas del Pensador Mexicano. Contrariamente a la sospecha de infidelidad para con la joven nación que Lizardi atizaba frente al clero, el Inválido recordaba que la intolerancia era artículo constitucional y Lizardi en sus escritos se hallaba en abierto desacato de la Carta Magna. Volteando las palabras de Lizardi dirigidas al clero, el Inválido ahora preguntaba: "¿Cuáles son los privilegios que tiene el Pensador para infringir las leyes impune y públicamente?".

Proseguía el folletista con la sugerencia de que tal como Lizardi había pedido la expulsión del obispo de Sonora por hallarlo en contraposición con la Independencia de México, se debía explorar un proceder similar para los que atacaban "un artículo más esencial cual es el de la religión". La opinión de Lizardi en el sentido de que sólo la tolerancia concordaba con la libertad de conciencia, tal como la había manifestado un periodista inglés, le despertaba al Inválido una repugnancia absoluta.

¿No son todos los pueblos libres para constituirse bajo la forma religiosa que más les acomode? Lo son sin disputa: y esto es muy conforme y muy consiguiente a sus derechos. Luego ¿qué cuidado nos debe dar aquí, que a éste y a otros extranjeros no les agrade nuestra legislación? ¿A nosotros nos agrada? Pues basta y sobra; porque cada uno podrá comer en su casa lo que quiera, sin consultar el paladar del vecino.

Es un hecho innegable que la voluntad general de todos los estados de la federación es seguir con firmeza la religión católica, con exclusión de cualquier otra, según la hemos heredado de nuestros predecesores: única según la hemos conservado por un beneficio del Altísimo, y pura como la hemos transmitido a nuestros descendientes.

Si a pesar de todo esto se quisiera seguir una opinión extranjera en la materia, habría peligro de caer en "la mayor tiranía y el despotismo más cruel en el asunto más nuestro". Difícilmente el monarca inglés pediría a México lo que México no

podiera conceder, como México tampoco se lo pediría a la Gran Bretaña, ya que la forma de gobierno, la religión y otros puntos no eran asunto de negociación alguna. En caso de que sí lo hiciera, el gobierno

debería consultar muchísimo el asunto, como lo pide su entidad [*sic*] y delicadeza: oír el voto de los ayuntamientos, saber cuál es el dictamen de las corporaciones eclesiásticas y seculares, que en la jerarquía política formen el primer orden, y tentar, finalmente (si así puedo explicarme) el qué dirán los estados de la federación. Y si la voluntad general estaba en contra, contraria sin duda sería, y debería ser su respuesta a la Inglaterra.

Así como México no cedería territorio a Inglaterra por concertar relaciones con ese país, no debía ni podía ceder en punto de religión, "pues la pureza de nuestra religión, no es de menos consideración que un terreno". Con su firmeza y la solidez de su proceder, México mantendría su aprecio en el extranjero.¹¹

En conjunto, estos folletos establecían que la posición de la Iglesia en México se identificaba con una postura patriota frente a las incursiones de pareceres equivocados, cuyo origen era extranjero. Los principios liberales que algunos querían aplicar a la Iglesia se reorientaban así para apoyar la autodeterminación de los mexicanos, no sólo en cuestión política sino en relación con su derecho a la intolerancia hacia sectas religiosas que compitiesen con el catolicismo en el territorio nacional. La intolerancia era constitucional. México era constitutivamente católico, tenía la obligación consiguiente de velar por su Iglesia y defenderla; lo contrario era antipatriótico y anticonstitucional, y amenazaba el mismo bienestar de la nación. Ésta era la voluntad libre del pueblo.¹²

¹¹ Otro folleto referido al punto tocado aquí, relativo a la libertad de imprenta, que por cierto sugiere lo difícil de controlarla, es *La verdad desfigurada*, Guadalajara, Imprenta del C. Mariano Rodríguez, 1825.

¹² Se planteaba, además, que la religión era buena no sólo para México, sino para el gobierno a su vez. Véase el *Amigo del Mexicano*, *Ya Jalisco perdió su Nivel*, Mé-

En otro aspecto del debate público se presentaban la nueva pasión y estridencia: los abusos del clero. Esto quedó claro en la refutación hecha a los escritos de un clérigo liberal. Respondía un folletista a éste que el meollo de la cuestión estaba en "el orden jerárquico de la Iglesia", que era la piedra sobre la que se construyó ésta.¹³

Y si lo que pretendías era sólo quitar a la piedra la costura terruna del lujo, vicio hoy muy común en el mundo, mas no por eso disculpable en el clero, ¿por qué no te engeriste [sic] sutilmente (aunque te tocaran las generales) entre las leyes eclesiásticas *de vita et honestate clericorum*, y la infracción que algunos hacen de estas leyes? (2-3). [...] Mas no, sino que queriendo tú una Iglesia sin lujo, la quisiste también pupila, sin derechos, sin lustre, sin decoro, sin dignidad, sin bienes, y aún sin aquellos bienes, que de su propio movimiento los fieles sus hijos le han dado y dan con gratísima voluntad.

La cosa era grave, "aunque aparentas no querer quieres y bien que quieres, que comience el pueblo a llamar herejes a los Diezmeros [...] a los [...] Canónigos, a los [...] curas, a los [...] frailes, dejemos de reticencias ¿no es así como se llenan tus aloses?" (3).

xico, Imprenta del C. Alejandro Valdés, 1825, aseguraba que "quien la pega a Dios se dice vulgarmente, mejor se la pegará al gobierno", p. 7. Un folleto de 1826, *Tertulia en una aldea de Jalisco entre el cura, que lleva la voz, el alcade, D. Blas y D. Diego*, México, Imprenta del Águila, 1826, hace que el alcalde conceda "hay [sic] tiene usted cómo los curas llevan la voz por lo regular en los pueblos y ellos no pagan contribución [mas] exhortan a todos a que la paguen y por eso no ha tenido tantas contradicciones", p. 2. El cura más adelante logra decir que "ni había yo oído hasta ahora llamarle corporación al clero, como no se les llama a los labradores o sastres de un lugar", p. 7. Otro folleto, de El Amigo del otro Amigo, *Por aquí rapa el Nivel: por allí lo rapan a él*, México, Imprenta del C. Alejandro Valdés, 1826, insistía en la utilidad de la religión a la sociedad y exigía la preservación del artículo 3º de la Constitución federal intacto acorde con el artículo 171 de la misma.

¹³ La Maceta de Tepeguage, *A cuña de palo dulce mazeta [sic] de Tepeguage*, Guadalajara, Imprenta del C. Mariano Rodríguez, 1825, p. 2; Iguiniz, *Catálogo biobibliográfico...*, pp. 132-133, adscribe este escrito a José Manuel Covarrubias y Sierra, doctor en teología por la Universidad de Guadalajara y prominente clérigo del obispado.

Destacaba el folletista las obras de beneficencia del clero. Señalaba que la Iglesia madura tenía que figurar de otro modo en el mundo contemporáneo que la antigua Iglesia evangélica de los primeros tiempos. El folletista procedía a atacar personalmente a su contrincante, insistiendo que su pensamiento era wicleffiano (3-5). Hacía la siguiente equiparación:

El folletista combatido decía que "El ministro, que no ajusta su vida y su doctrina a la vida y doctrina de los Apóstoles, no es, ni puede llamarse Ministro de la verdadera Iglesia". La Iglesia había condenado la aseveración que "Si el Obispo o Sacerdote está en pecado mortal, no ordena, no consagra, no hace Sacramento, no bautiza" (5).

Tras cinco copiosas notas tan combativas como su texto mismo, este autor concluía en su nota 5:

Es tan menudo el inventario de los utensilios de lujo de los clérigos que no se dejó en el tintero ni los calzoes, de modo que según Cuña [seudónimo del autor combatido], para ajustar nuestra vida a la vida de los Apóstoles será menester andar con las nalgas al aire; de otro modo no seremos ni podremos llamarnos Ministros de la verdadera Iglesia. Suponiendo vigente esta disciplina, hallo mucha dificultad en encontrar gente de qué echar mano para órdenes, si no es de uno u otro individuo que he visto andar por las Viñatas de mi barrio con el vestido que sacaron del vientre de sus Madres (7).

El mismo folletista pudo llegar a un discurso más fuerte aún en otro escrito del mismo año sobre la misma temática del anterior.¹⁴ Distinguía esta vez entre dos tipos de abusos: los que se cometían en contra de las leyes eclesiásticas y que estaban en consecuencia en contradicción con la Iglesia mis-

¹⁴ Tepehuage [sic], *Respuesta de Tepehuage [sic] al Sr. de la media palabra*, Guadalajara, Imprenta del C. Mariano Rodríguez, 1825. Iguiniz, *Catálogo biobibliográfico...*, p. 133, lo adscribe al mismo José Manuel Covarrubias y Sierra.

ma, y aquellos "que no pueden dejar de refundirse en la misma Iglesia". Aun en el primer caso hay mucha exageración, llamándose abusos de lujo los que no lo son en rigor. Porque después de todo "¿quién no calza cordobán, quién no usa camisa de breña, quién no tiene un par de calzones de cualquier cosa, quién no se pone un sombrero de castor o se sirve de un paraguas [sic] para defenderse de la lluvia?" (2). No había ninguna ley eclesiástica que vedara estas prácticas (2-3). Pero más grave era el problema de mezclar los diezmos en el asunto de los abusos (3-5).

No compare usted, pues, a la Iglesia a una joven o niña (que para el caso lo mismo es) que habiendo sido antes hermosa, la han afeado después las viruelas; ni diga usted, como he oído que se dice por alguno, ya aquí en Guadalajara, lo que con escándalo del mundo decía Lutero en Alemania, esto es que la Iglesia en estos tiempos, está tan sucia como los paños de la menstruada. La santidad y hermosura de la Iglesia jamás se altera, ni por los vicios de los malos cristianos, ni por la apostasía de los incrédulos (5-6).

El llamado abuso sobre la "venta" de sacramentos era otro problema más.

No dudo ciertamente que hay algunos, y si usted quiere muchos, pero principalmente seglares, que en punto de obvenciones, sufragios y misas se portan no de otro modo, que si estos sagrados objetos fuesen mercancías de tanto más cuanto. Este es abuso, ya se ve, y no como quiera abuso sino muy reprehendido con severísimas leyes, y anatemas terribles de la Iglesia.

Pero aquí, demasiadas veces se confundía la justa obvención con el abuso (6-7). El resto del folleto se dedicaba a insistir en la equivalencia que asentó en su folleto anterior entre lo dicho por Cuña y lo asentado por Wicleff (7-14).

Era difícil que la Iglesia mantuviera un rumbo firme y convincente. Acomodarse a la nueva situación del país, sin perder su autonomía institucional, era delicado. Parece que poco

a poco la tendencia fue la de ahondar en la identificación manifiesta del discurso eclesiástico con el naciente nacionalismo mexicano, por un lado, y la de aceptar matizadamente la crítica al clero, por el otro. Un escritor prominente de la época logró precisar en pocas palabras el nuevo equilibrio que se buscaba:

Filósofos insensatos, vosotros queréis un peso, una medida, una lengua, y no queréis una religión.

Hay abusos en la Iglesia, necesita reforma, todos la deseamos como la deseaba Aquino y Buenaventura, y no como la deseó Lutero.¹⁵

Mas tal equilibrio era difícil de mantener, porque los espacios discursivos ya eran fuertemente disputados y se impugnaría la autenticidad de la nueva tónica del discurso clerical. La dificultad de los folletistas conservadores sólo contribuiría a que se arreciara la polémica. Así, hubo que cuestionar públicamente a los liberales: su honestidad, su profundidad, su rectitud. La burla y la insinuación podían ser armas apreciables para ello. Un folleto intitulado *La Polar embarazada* daba una prueba succulenta de estas modalidades discursivas.¹⁶ La señora decía:

(Madama Polar) Ya vez [sic] que tuve la suerte de casarme con un polarcito, que es lo mismo que decir, con un joven ilustrado: ocho meses llevo en su compañía, me han hecho conocerlo y admirarlo por un (no diré pozo), sino barranco de ciencia.

¹⁵ Covarrubias, *Comunicado que dio el C. Dr. José María Covarrubias y corre en el Sol* núm. 875, Guadalajara, reimpreso en la Oficina del C. Mariano Rodríguez, 1825. Otro folleto que trata cuestiones de abusos del clero es Tepehuage [sic], *Quien mal pleito tiene a boruca lo mete*, Guadalajara, Oficina del C. Mariano Rodríguez, 1825, que Iguiniz, *Catálogo biobibliográfico...*, p. 133, adscribe a José María Covarrubias. La reforma del clero desde una perspectiva ortodoxa —que apelaba a la obra citada en el capítulo 2 del estudio del padre Cevallos— se planteaba en *Advertencia a los del Nivel y todo el pueblo de Jalisco*, Guadalajara, Imprenta del C. Mariano Rodríguez, 1825.

¹⁶ *La Polar embarazada o visita de Leonor a Madama Polar*, Guadalajara, Oficina del C. Mariano Rodríguez, 1825, sin paginación.

Si le nacían tres hijos, proseguía la señora Polar, los nombraría en honor de tres distinguidos polares. Su padre los instruiría:

Al mayor, esto es, al que naciere primero, le inspirará un odio implacable a esa robadera que llaman diezmos, un general desprecio a todos los fanáticos de corona y cerquillo, y le enseñará a reírse de esos espantajos de la Iglesia que les dicen censuras o excomuniones. Al segundo [...] le hará que sepa mentir valerosamente, y desatinar por la imprenta, poniendo miserables argumentillos que la más ruin vieja pueda destruir, y también le inculcará que adule a los peores. Al tercero le mandará, que a imitación de sus hermanos, formado ya en su ilustración, ataque piosamente todas esas corruptelas de pagar misas y responsos, y confunda la falsa creencia en que viven los preocupados de que el Papa puede conceder indulgencias, cuando no consta tal potestad en todo el Evangelio. Con semejantes doctores, ya tú verás renovada muy en breve la faz de la tierra, y triunfante al polarismo.

De ser mujeres:

...mamarán el coquetismo, la desenvoltura y aire de tacaño que deberán recomendarlas a su turno. (Las "polarcitas") [...] vestirán del mejor gusto, esto es, con una cuarta de pierna visible, otra de pechos y espalda desnuda, y un calzado siempre blanco, que es el que hace más cosquillas en el otro sexo: irán a la iglesia (que en este siglo de ilustración es ya el teatro del bien parecer) y entrando, pondrán en turbulencia espiritual a todos los asistentes, se arrebatarán las miradas de los fanáticos...

Las objeciones a tal proceder eran "las chocheces del diablo e infierno" mientras que:

...en nuestro sistema todo eso es patraña, y a nosotros lo que nos enseñan ahora los sabios mocitos que

nos rodean, es que no temamos esos cuentos de viejas y de frailes, que no hay tal prohibición de lo que habla el sexto mandamiento, y que por consiguiente no hay tampoco que resistir a sus solicitudes, pues todo es natural.

Terminaba el folletista con una nota tomada de Iriarte:

A todos y a ninguno
Mis advertencias tocan:
Quien las siente, se culpa:
El que no, que las oiga.

El tono socarrón y provocador se proyectaba de nuevo en otro folleto llamado *El Canónigo Bien-pica* [sic]... a su Prelado el Polar.¹⁷ En este caso se atacaba al Polar por citar mal las escrituras y haber emitido una "pastoral" a los jaliscienses:

...para que vea V.S.I. que sé muy bien hacer aplicaciones, y dar a la escritura un sentido obvio, decente y natural (como si fuese un Nivelista) diré lo que me pasó estando postrado de un accidente que me puso a orillas del sepulcro. El cuentecito no es muy limpio, pero algo se me ha de disimular, cuando a otros se les tolera tanto. Fue el caso, que entrando el facultativo una mañana a visitarme (yo había pasado la noche precedente bien mala) y preguntándome cómo me sentía le respondí, aquí me tiene Ud. extenuado y seco de unas evacuaciones como el agua (véase la oportunidad) *secus decursus aquarum*, y volviendo a preguntar si me había acedado en la noche, le contesté, no señor, porque he seguido el consejo de David, *non accedet ad te malum*, no te acedes cuando estés malo. Aquí admirará V.S.I. la decencia, prontitud y naturalidad con que vinieron los textos, a la manera que hoy día suelen traerse algunos otros aunque sea de los cabellos.

¹⁷ Casimiro Bienpica, *El Canónigo Bien-pica* [sic] a su Prelado el Polar, Guadalajara, Oficina del C. Mariano Rodríguez, 1825, sin paginación.

El desprecio y la indignación se naturalizaban en la disputa por el dominio en el escenario discursivo. *Un jeringazo al Polar* adoptaba ambos y a la vez asumía un aire prepotente y populachero.¹⁸ Comenzaba el folleto con un singular desplante:

Yo no escribo para sabios, pues estos bien seguros se hallan de ser seducidos por papeluchos de lagartijas; hablo con el medio y bajo pueblo que abunda de incautos, y uso del estilo que él es más acomodado. No guardaré orden en lo que dijere, porque soy muy dueño de mis pensamientos, y esto no es sermón que deba sujetarse a reglas.

Al autor le repugnaba lo dicho por el Polar en relación con las religiones como origen de los trastornos de las sociedades. A su argumento contra el celibato, basado en que los clérigos tenían órganos, y por lo tanto debían usarlos, respondía: "como si estuviese tan escasa entre los legos esta clase de organista". Proseguía:

Pero a otra cosa: Yo observo que toda la artillería del Polar asesta contra diezmos, canónigos, bautismos, casamientos, entierros y otros abusos de la Iglesia, que quisiera ver abolidos enteramente. Aquí de la razón: yo también convengo con él en que hay sus abusos en la distribución de rentas eclesiásticas, y otras cosas dignas de gran reforma; pero ¿quién le ha dicho a este pobre hombre que los señores canónigos, curas, frailes y demás clero se oponen a ella? Acaso, son éstos los más enérgicos declamadores contra tales abusos. Quítense, dice, corrijanse en buena hora; pero sea por el conducto que debe ser.

El folletista reclamaba un concordato con el papa, ya que así como la Iglesia estaba en el Estado, el Estado estaba también en la Iglesia. Atendida esta delicada situación en un concordato, adelante las reformas. Pero el Polarcito era un "escri-

¹⁸ El Fanático, Supersticioso y Devoto, *Un jeringazo al Polar*, Guadalajara, Imprenta del C. Mariano Rodríguez, 1825, sin paginación.

torcillo" con "cierta refinada antipatía con los sacerdotes". Y la muerte, preguntaba el folletista de paso, ¿cómo encaráría el Polar la muerte?

Este autor —que firmaba provocativamente el Fanático Supersticioso y Devoto— no dejaba de sugerir una actitud formalmente abierta al diálogo cuando había bases para ello. Concedía que la tolerancia universal era excelente en sí, para compararla luego con un pantalón que no le venía bien a México:

...ella será muy buena para la Francia, la Inglaterra y otros países, en donde la religión se estudia por principios, y donde un muchacho de nueve años es un teólogo dogmático; pero aquí que los más saben que Dios es trino y uno porque lo oyeron decir, digo que no conviene la tolerancia, y que no tenemos piernas para este pantalón.

Aún en 1825 nada impedía que la Iglesia luchara por sus espacios discursivos con ataques apuntados más serenamente y con argumentos más redondeados. El último folleto que citaremos de este año establecía un tono que, si bien refleja el creciente espíritu de polémica, recuerda por su estilo la tónica relativamente más pausada y reflexiva de 1824.¹⁹ El folletista defendía precisamente el derecho de la Iglesia de apelar a la razón de la ciudadanía, a la vez que atacaba acerbamente a los que presumían de filósofos pero le negaban a la Iglesia el derecho de apelar a la razón. Se preocupaba por el descrédito que se había querido lograr del eclesiástico. Rechazaba la soberbia e ignorancia de ciertos autores:

...en sus escritos reina un alto carácter censoreo [*sic*] y miran con desprecio la autoridad reunida de todos los obispos del orbe cristiano; deciden lo que la Iglesia

¹⁹ *Ignorancia descubierta y temeridad confundida*, Guadalajara, Imprenta del C. Mariano Rodríguez, 1825, p. 22. Además de su contenido argumentativo, este folleto reproducía el artículo 3º y partes de los artículos 2º y 6º, para sugerir que había violación de la Constitución en materia de imprenta y protección del Estado nacional a la religión.

hasta nuestros tiempos no ha definido; llaman errores perjudiciales y groseros los más altos principios de la jurisprudencia canónica consignados en los códigos de todas partes; dictan leyes que ignoran, y quieren enseñar lo que jamás han aprendido.

Con todo y "el tono decisivo con que osáis dar leyes, y desafiáis al universo [...] nada sois sino jóvenes hinchados de soberbia y vana presunción, y tan atrasados en las ciencias, que acaso sois de aquellos que ni aun las han alguna vez saludado..." (2).

Pero el meollo del asunto tenía que ver con el derecho del cabildo eclesiástico a defenderse y apelar directamente al público en lo referente a su actuación ante el artículo 7º constitucional. Y la Iglesia así lo hizo con una importante publicación. El modo de asentar este derecho es muy significativo.

Cuando Jalisco se pronunció por el sistema de república federal, no faltaron quienes dijese que su voto no era el de los pueblos, sino únicamente el de la diputación provincial. ¿Y qué hizo entonces aquella diputación? Estimó como necesario para sincerar su conducta y vindicar su honor, que se imprimiese una colección que manifestaba los votos de los pueblos en orden a la forma de gobierno proclama [sic], y que la ponía a cubierto del vicio que se le imputaba.

Pues nadie ignora que se esparcieron, y se esparcen frecuentemente por la imprenta varias especies no menos ridículas, que insultantes al cabildo eclesiástico. ¿Por qué pues no será lícito ahora a esta ilustre corporación para vindicar su honor, y mantener su autoridad, publicar una colección de documentos, que contienen el voto de toda la Iglesia mexicana en una materia que es de su inspección, y que la ponen a cubierto de todas las calumnias e injurias que se han vomitado contra ella? (4).

A la Iglesia no se le podía negar, como ni al más vil, el derecho a defenderse. Además, sólo se hacía "buena historia" objetiva, y a ésta "no se le ha de imponer nota, sino por lo

sustancial: ¿Y qué otra cosa es la referida colección, que la historia de un suceso público y notorio?" (4-5).

Si los "escritorcillos" atacados se opusieron a la publicación del cabildo, habrían de saber que se oponían a los concilios eclesiásticos en que aquélla se fincaba (5). La acusación de que con tal publicación se atacaba a las autoridades temporales, además, era falsa. Se trataba de una "atroz calumnia, vuestra arma favorita, vuestra razón y todo vuestro apoyo", para dividir a las dos potestades y acabar destruyendo la eclesiástica (5-6). "¿Antes y después del enunciado acontecimiento no se ha manifestado la autoridad eclesiástica obsecuente a la civil?" El intimar lo contrario se hacía:

...porque conocéis que no podéis hacer prosélitos, ni destruir la religión de Jesucristo, que es todo vuestro intento, sino halagando a la autoridad temporal, engañando a los pueblos con mentidas felicidades, y exhortando a la sublevación y rebelión contra una autoridad, a que estrechísimamente deben sujetarse y obedecer. ¡Mentecatos alucinados con fantásticas teorías! (6).²⁰

Tal como se había entrevisto desde 1824, si la Iglesia se halla en peligro en cuanto a su participación en el nuevo orden nacional se iba a dirigir directamente al pueblo de Jalisco. El cambio en el estilo del discurso y la adopción del anonimato ya lo habían indicado. La renovación del vocabulario republicano del clero y la templada aceptación de que hubiera necesidad de reformar la Iglesia, pero desde adentro, adelantaba esta posibilidad. Finalmente, el ataque a la entereza, formación intelectual y buena voluntad de los contrincantes redondeaba las posibilidades de un nuevo discurso más agresivo de parte del clero. La publicación del aludido documento referido al intercambio de correspondencia entre la Iglesia y el Es-

²⁰ La publicación aludida es *Colección de documentos relativos a la conducta del cabildo eclesiástico de Guadalajara y del clero secular y regular de la misma, en cuanto a rehusar el juramento de la segunda parte del artículo séptimo de la Constitución del Estado Libre de Jalisco*, Guadalajara, Imprenta del C. Mariano Rodríguez, 1825.

tado en lo relativo al artículo 7º de la Constitución de Jalisco asume, en este contexto, un significado especialmente relevante.

El discurso y el Estado: una ofensiva clerical

En el año de 1826, se generalizaría la indignación en los folletos clericales. La urgencia y la determinación de resolver los puntos de contención entre la Iglesia y los liberales exaltados crecería. Se disputaba en el fondo el control efectivo del Estado en Jalisco. En su esfuerzo por desacreditar finalmente el pensamiento liberal más inflexible, la Iglesia enfocaba el comportamiento del nuevo Estado. Los triunfos del pensamiento clerical en la apropiación de destacados aspectos de la ideología liberal, su puesta en jaque del discurso anticlerical, eran la antesala obvia de la resolución de la cuestión del Estado. En vez de apuntar esto hacia un nuevo nivel del estatus constitucional del Estado, se orientaba a la validación del compromiso inherente a la Constitución de 1824, entre soberanía popular y fuero eclesiástico. Sólo que para hacer respetar el compromiso constitucional, la Iglesia se había visto obligada a ganarse las lealtades populares en el foro público. Esto era un desenlace irónico que podría considerarse muy apropiado.

Los folletos de 1826 remachaban varios puntos clave en el ya prolongado debate público. Se insistía en la hipocresía de los liberales exaltados, su carácter anticonstitucional y su desacato a la voluntad popular. Se subrayaba el carácter ilustrado y republicano del clero y la necesidad de respetar el estatus constitucional de la Iglesia. Se exigía, además, el respeto del Estado a los términos de la Constitución, y se precisaba el sentido de éstos de manera que la madurez del discurso clerical parecía autorizarle ya la efectiva dirección de la interpretación popular de la Carta Magna.

Había una doble ironía en la situación: si la Iglesia apelaba al pueblo para colocar la religión más allá de los vaivenes de la soberanía popular, los liberales —en nombre del pueblo— se veían tentados a rebasar efectivamente los sentimientos

y deseos de la mayor parte del pueblo jalisciense. La noción de pueblo, en vez de ser regida por un concepto numérico de mayoría para los liberales, se guiaba evidentemente por consideraciones ideológicas referentes a la agilización del cambio. Mas no siendo el soñado cambio ni tan absoluto ni generalizado en la práctica, la Iglesia se vio capaz de legitimarse con un discurso y un comportamiento a tono con la independencia y la constitución. Identificándose con éstas, no menos que con una mayoría popular indisputada ante las innovaciones religiosas; la Iglesia resguardaba así un poder único en Jalisco.²¹

La armonía hubiera exigido una moderación general que sobrelleva la situación con una soberanía efectivamente compartida entre el Estado y la Iglesia. Es cierto que esta última reconocía la soberanía del nuevo Estado popular, pero de tal modo que relativizaba el poder efectivo de éste. Mientras la Iglesia y el Estado se habían visto como provenientes de la divinidad, la mancuerna del trono y el altar había robustecido al Estado. Ahora que sólo la Iglesia tenía fundamento divino y la soberanía se cimentaba en el pueblo, hubo de resultar escabroso que la Iglesia disputara el control del pueblo al Estado. El Estado estaba en peligro de quedar mucho más débil que antes, precisamente cuando le tocaba ser el agente del progreso.

Curiosamente, en vista de que el poder civil ya no gozaba de sustentación divina, se cernía el peligro de que se extendiera una sombra teocrática sobre la vida secular del mexicano.²² Sólo revocando el estatus privilegiado de la Iglesia dentro de la constitución, y derrotándola discursivamente, se darían las premisas suficientes para la consolidación moral del Estado. Éste, finalmente, no tendría más alternativa que permanecer débil y amorfo, o seguir las consecuencias últimas de los liberales exaltados para consolidarse. Como el nuevo Estado

²¹ Puede ser que en Jalisco no se haya consumado el proceso en que "el sacerdocio laico de occidente [se convirtió en] [...] la clase intelectual que a partir del siglo xviii ocupó el lugar que hasta entonces estaba reservado a los clérigos, como guías espirituales del pueblo...", Robert Nisbet, *Historia de la idea del progreso*, Barcelona, Gedisa, 1981.

²² Véase para mayor información el capítulo 4 de este estudio.

debía fomentar el bienestar colectivo para legitimar su ser representante del pueblo, tarde o temprano su deseo de autoridad y eficacia lo empujarían al conflicto.

Era el mismo éxito de la Iglesia al ajustarse a la Constitución de 1824 y el nuevo discurso liberal y no su oscurantismo, el mayor detonante del futuro conflicto al respecto. Su ajuste a los términos y el tenor de la constitución, a tono con la conservación del fuero clerical, dejaba singularmente en manos de la Iglesia el control de las metas últimas del hombre en sociedad. En el horizonte de aquellos tiempos, la justificación del Estado liberal tenía que ser precisamente, el que tuviera la capacidad única e indiscutible de conocer y responder a las exigencias del "pueblo".²³

²³ En este sentido ameritan mayor estudio las fuentes del pensamiento eclesiástico mexicano. Tal investigación podría resultar fértil. Para el siglo XVIII, claro está, puede citarse a Benito Jerónimo Feijóo, particularmente su *Teatro crítico*. Un autor citado repetidamente en el siglo XIX, sin embargo, es Jacobo Benigno Bossuet, obispo de Meaux en Francia. Refiriéndose, en particular, a su *Discurso sobre la historia universal*, Robert Nisbet, *op. cit.*, pp. 206-207, afirma que "[e]n todas las páginas se muestra claramente que Bossuet cree que la historia universal se caracteriza por su progreso". Más adelante, agrega que "[p]ara él, el verdadero núcleo del progreso de la humanidad a lo largo de los siglos es de carácter religioso, y Jesucristo y la fundación de la cristiandad aparecen como un momento glorioso". La complejidad, sin embargo, es mayor aún. Nisbet asienta que "[e]l aspecto más notable de [la] [...] tercera parte del *Discurso* es su carácter marcadamente secular. Siempre se nos recuerda que la causa primera y final de todo es la Providencia, pero, una vez aceptado esto, Bossuet nos presenta una serie de explicaciones sociales, económicas, culturales y políticas de los motivos que llevaron al ascenso y caída de los imperios". Paul Hazard, en *The European Mind [1680-1715]*, ha dedicado un capítulo entero a la vida y obra de Bossuet. Llega a esta evaluación: "Él no fue ningún despreocupado, imperturbable constructor de alguna espléndida catedral en el suntuoso estilo de Luis XIV; no, aquello no, sino muy al contrario fue un acosado labrador, dándose prisa, sin momento que perder, para parchar las rajaduras en el edificio que diario se vuelven más y más alarmantes. Ve al fondo, hasta los principios subyacentes de las cosas. No se engañaba sobre la extensión, el poder, y la diversidad de lo que los escépticos habían hecho, y estaban haciendo, para socavar y destruir los mismos cimientos de la Iglesia de Dios." p. 211 "Viviendo en una época que estuvo intoxicada con el cartesianismo, y hasta cierto punto un cartesiano él mismo, Bossuet medita, elabora distinciones, y defiende su propia posición." p. 213.

De hecho, es quizá en los escritos de hombres como Bossuet donde muchos clérigos mexicanos de la primera república nutrían su convicción de que había, de hecho, una ilustración no menos progresista que católica. Incluso el estilo de los más refinados escritores clericales podría haberse influido por autores como Bossuet. Una investigación distinta de la actual tendría que determinarlo con mayor precisión.

Si las metas del nuevo Estado debían circunscribirse al progreso popular, el Estado no podía compartir con otra institución la calidad de partera de los deseos y necesidades del pueblo, so pena de quedar impotente. Ni podía suponer operativamente un cuadro preexistente de metas últimas del hombre. Tales metas, de existir, no podían ser objetivo del Estado secular, que se nutría en la voluntad popular y en las metas teóricamente asequibles dentro de los parámetros de la terrenal sociedad nacional. Las metas del Estado secular, además, no partían de la idea de una humanidad ya constituida, dirigida a metas preexistentes, sino que se potenciaba su desenvolvimiento en el desarrollo o progreso de la humanidad, mediante una audaz toma de posesión de su destino por el hombre mismo. Los liberales mexicanos no podían resolver en aquel momento, sin embargo, el que no se diera realmente una perfecta comunicación entre representados y representantes.

El discurso y la actividad en torno del Estado se entretejan estrechamente en 1826. Ya no era sólo discurso o reflexión abstracta. Traspasando éstos, se estaba en presencia de un primer desenlace. Era el momento de "poner los puntos sobre las íes". El discurso, jamás ciego a consideraciones prácticas, había recorrido su camino; ya le tocaba concertar la voluntad y la resolución. Los contendientes disertadores, fortalecidos por su elocuencia acumulada durante tres años, no daban indicios de cejar unos frente a los otros. La apelación a la fuerza era el desenlace probable. Mas en 1826 los liberales detentaban el poder estatal; y el discurso mismo de la Iglesia la obligaba todavía a la constitucionalidad.

Los tradicionalistas, por consiguiente, invadieron el terreno de la voluntad popular. Lo que la Iglesia había comenzado como contraataque se convertía en una ofensiva. Dos folletos de 1826 salían de nuevo al encuentro del Polar. Uno de ellos lo acusaba de ignorante y reformador de la Iglesia al estilo de Lutero.²⁴ Al portarse así, se mostraba como un farsante que realmente despreciaba la autoridad del pueblo que era católico. Era un "lobezno" que hipócrita e inconsecuentemen-

²⁴ *Ladridos del perro al lobo-pastor*, Guadalajara, Oficina del C. Mariano Rodríguez, 1826.

te apelaba al padre Ripalda para atacar los diezmos pero no se apegaba al famoso catequista católico en otros asuntos de esa índole. El otro folleto aludido, además de ridiculizar al Polar como quijotesco e ignorante, lo tachaba de pensador confuso e imitador, bueno sólo para "los pueblos del rebuzno".²⁵

Otros dos folletos se dirigían a la defensa de la escolta de dragones ofrecida tradicionalmente al viático en sus recorridos públicos. Uno de ellos se circunscribía a denunciar a los que atacaban tal escolta como "libertinos de facción" que si no les gustaba la situación imperante bajo un gobierno constitucional debían irse.²⁶ En la óptica de este folletista, no había empleos superiores a las leyes, y las leyes autorizaban las prácticas católicas. Sobre el mismo tema, otro folletista detectaba "un hedor y pestilencia insufribles".²⁷ El número 20 de la *Gaceta* del gobierno había publicado al respecto un "maldito comunicado que hiede a Polar". Los que no estaban de acuerdo con estas prácticas católicas debían irse. Tal vez se ilustrarían al desplazarse. "Que vaya el Polar a los Estados Unidos, y que quebrante allí las leyes del país, y veremos si se pasea muy alegre; y no nos replique que no es una ley el darle adoración a Jesucristo, porque se pega un chasco." Ante el ataque emprendido en lo correspondiente al culto exterior de la Iglesia había que resistir. "¡Qué bueno era, así como él nos llama *religioso de facción*, corresponderle con el epíteto de un *faccioso libertino*, que no se envanecerá en su pretendido triunfo!" Pero todo esto en todo caso era ridículo; el autor del folleto, fingiendo estar reportando simplemente lo sucedido en una tertulia, cerraba con una estocada:

...me eché a reír grandemente, tanto del acalorado empeño con que éste tomaba la defensa del culto, co-

²⁵ El Caballero del Verde Gabán, *El Polar reformador o el Quijote de estos tiempos*, Guadalajara, Imprenta del C. Mariano Rodríguez, 1826, sin paginación.

²⁶ El Amigo del Orden, *Tiene razón el general Rayón o sea respuesta al comunicado inserto en la Gaceta núm. 29*, Guadalajara, Imprenta del C. Mariano Rodríguez, 1826, sin paginación.

²⁷ El Apestado, *El coco de los impíos o la escolta de dragones. Respuesta a un comunicado de la Gaceta*, Guadalajara, Imprenta del C. Mariano Rodríguez, 1826, sin paginación.

mo del insensato proyecto de usted en querer medir su espada con todo un pueblo aferrado en su antigua creencia, y que dará mil vidas que renunciar a ella.

Pedía que el editor de la *Gaceta* no volviera a publicar "tan insolentes mamarrachos".

Varios folletos se dirigían a desbaratar la diatriba liberal contra el clero, que veían como tiránico, opresivo e ignorante. Uno de éstos insistía en que los pueblos no fuesen tan ignorantes que requirieran de los "filósofos".²⁸ No había, aseveraba, nada absurdo que no hubiesen dicho los filósofos. Concedía que había abusos en la Iglesia, pero insistía en que había que apearse a los verdaderos principios de la Iglesia, no abandonarlos, para desterrarlos. Ante los "escritorcillos hijos abortivos de la Iglesia", afirmaba que el clero no agitaba, sino que gozaba de apoyo entre el "pueblo", y parecía sugerir que a partir de allí se defendería (8-18).

Otro folletista asentaba que los "niveladores" no sabían ni "discurrir bien" y que estaban "muy distantes de poderse apellidar maestros del pueblo americano".²⁹ Citaban la Sagrada Escritura sin siquiera entenderla. Carentes de lógica, ni comprendían lo que se les decía, y "discurr[ía]n sin más regla que su capricho, ni otro norte que el de sus pasiones". La Escritura exigía el mismo tipo de conocimientos especiales para entenderla que las ciencias naturales, y aún "las artes más viles". Los Niveladores introducían el "espíritu privado" al estilo de Lutero mientras que la Iglesia a partir de Trento se

²⁸ Maceta, *Para esos huesos la maceta*, Guadalajara, impreso en México y reimpreso en Guadalajara, en las oficinas de los CC. Alejandro Valdés y Mariano Rodríguez, 1826, p. 11. Este folleto tiene un tono particularmente virulento y desafiante. Pregunta del folletista combatido: "¿[L]os sacerdotes eran tan sagaces y diestros en el arte de engañar, que ni alguno de ellos dio un traspie por donde se descubriera el enredo, ni entre los engañados hubo uno que cayera en la cuenta de su deslumbramiento, hasta que vino este señor desestupizador [sic] de pueblos a sacarlos de su estupidez? Ciertamente que no es tan enemigo de los sacerdotes quien tal concepto tiene de su habilidad para sostenerse [...] [en] su prepotencia; ni es razón se tenga por amigo [...] [de] los hombres quien los supone tan insensatos y cobardes..."

Iguiniz, *Catálogo biobibliográfico...*, p. 33, lo adscribe a José María Covarrubias y Sierra.

²⁹ *Contestaciones a los EE. del Nivel, y una palabra al Polar*, Guadalajara, Imprenta de la viuda de Romero, 1826, sin paginación.

reservaba el derecho de fijar el "sentido e interpretación" de las Escrituras. Ante incursiones contrarias de personas hostiles a las doctrinas de la Iglesia, había que castigar a los que infringían la constitución para proteger así a la Iglesia.

Y ya metido en asuntos de la constitución y la Iglesia, este folletista aseveraba:

Es falso, es una impostura el decir que los eclesiásticos no se acomodan al actual sistema, respetan, obedecen en la parte que les toca sus leyes, ni se oponen a ellas; lo que les duele es que se abuse del mismo sistema y de sus leyes benéficas para oprimir, ultrajar y aun destruir, si posible fuera, la religión; que so pretexto de libertad se invente cada día nuevos arbitrios para desacreditar y hacer odiosa a la Iglesia, sus leyes, sus costumbres y sus máximas; que no se perdona ocasión ni medio para insultar, injuriar y calumniar a sus ministros, para abatirlos y tratarlos no ya como ministros de la verdadera religión, pero ni aun como simples ciudadanos, para hacerles en fin pasar en un país donde nacieron y en medio de los mismos que son sus hermanos por naturaleza y religión, una vida tan penosa, cual no la pasan ni aun los extranjeros mismos. Todo esto nos duele, y aunque nos desentendamos de lo que sólo mira a nuestras personas, no podemos hacer lo mismo en las cosas que miran a la religión y a los derechos de la Iglesia, por ser tan sagradas e inviolables que exigen sostenerse aun con el sacrificio de la vida.

Recordaba que las penas aplicadas en defensa de la Iglesia tenían que ser tanto temporales como espirituales, por la naturaleza del hombre. Pero no podía esto conceder predominio sobre la Iglesia a la potestad secular.

En esta misma vena de ataque a los liberales y defensa del sacerdocio como guía del pueblo, otro folletista más denunciaba las "calumnias" contra el clero.³⁰ En defensa de la pro-

³⁰ Otro palo, a los editores del Nivel, Guadalajara, Imprenta de la viuda de Romero, 1826, sin paginación. Iguiniz, Catálogo bibliográfico..., pp. 144-158, lo ads-

piedad de la Iglesia, apelaba al "contrato" entre las dos potestades al respecto, y a la autoridad de Samuel Pufendorf sobre la potestad de la Iglesia. A *El Nivel* le decía: "Si usted leyera hablaría con más tino". Pero al fin no se podía esperar más de estos "ilustrados a la moderna". Los bienes de la Iglesia estaban al servicio de la "felicidad pública" y estaban amparados por leyes canónicas y civiles que resguardaban los derechos de la Iglesia como propietaria. Si se procedía con todo y esto contra la Iglesia, sería cosa de "no aceptarla [la expropiación] para no ser traidores a Dios". Los ataques impíos no debían ya publicarse porque estaban "muy mal vistos por los fieles".³¹

Era necesario aunar la fuerza del Estado al ataque contra los liberales exaltados para evitar que sus atrevidos planteamientos tuvieran arraigo entre el "vulgo".³² El Polar era un "indecente pigmeo" pero como se expresaba libremente y no había quién le combatiera con su mismo lenguaje soez, se corría ese peligro (2). Con su "groserísimo lenguaje y frasismo", un estilo farragoso y lleno de "terminachos... dirigidos a unos sacerdotes del Altísimo", libremente discurría contra abusos clericales, diezmos y cánónigos (3-4). "¿Con qué autoridad vilipendian a unos sujetos que prescindiendo de su alto y venerable estado, son unos ciudadanos honrados?" Diezmos o no, no era justo que se llenara de epítetos a aquéllos. Pues,

es de esperar que el gobierno, sabedor de estas injurias personales tan indebidas las castigue según la ley, y reprima la osadía de estos escritores: especialmente cuando hablan con un cuerpo digno sin disputa por su representación de todo respeto (6).

cribe a Pedro Espinoza y Dávalos, doctor en teología (1821) de la Universidad de Guadalajara, prominentísimo clérigo del obispado y obispo de Guadalajara a partir de 1854.

³¹ Según Hazard, *The European Mind [1680-1715]*, pp. 172-173, Pufendorf había sido nada menos que el hombre quien "por trazar una distinción entre la Ley Natural y la Ley Divina, había completamente laicizado el carácter de los estudios jurídicos".

³² *El obispo cimarrón de Jalisco, o sea diálogo entre el hacendado de Jalisco D. Juan y el mexicano D. Manuel*, impreso en México y reimpresso en Guadalajara, Oficina del C. Mariano Rodríguez, 1826.

Los discursos "pueriles y superficiales" del Polar cundían ya por muchos estados, se asentaba. Como "puercos alazanes" pisoteaban las "cosas más santas". El resultado, por cierto, era que el Polar se convertía en un "servilón de marca". Los monarquistas se regocijaban de la manera en que el Polar identificaba la independencia con la irreligión (6-7). El Estado debía silenciarlo y hacer ver a los estados:

...que el daño no está ni puede estar en nuestro actual sistema; sino en el enjambre de nivelistas, polaristas y otros bichos peores como deístas, materialistas, ateístas, indiferentistas, etc., que en todos gobiernos son como la polilla que roe en todos los países, del mundo toda clase de ropa, sin atender a su nobleza y costo ni a la dignidad o circunstancias de sus sueños (8).

Los que rebasaban la constitución y los deseos del pueblo se colocaban fuera de la ley. No había por qué tolerarlos. Pero entonces, ¿por qué no actuaba el gobierno en consonancia con el pueblo y la constitución? En 1824 el gobierno del estado había excedido el marco de la constitución federal al querer apropiarse el control financiero del clero; el clero estatal había apelado al gobierno federal y ganado el pleito. En 1825 la Iglesia había publicado la correspondencia relativa al caso.³³ En el mismo año se publicó lo relativo a las discrepancias y posterior acuerdo sobre contribuciones directas.³⁴ En 1826 ya las opciones eran varias. Se podía apelar de nuevo al

³³ Colección de documentos... Artículo Séptimo de la Constitución del Estado Libre de Jalisco.

³⁴ Contestaciones habidas entre el Supremo Gobierno del Estado de Jalisco y el gobernador de la Mitra sobre contribución directa, Guadalajara, Imprenta del C. Urbano Sanromán, 1825, pp. 4-9 y 10-12. Fue gobernador de la Mitra primero Toribio González, y luego José Miguel Ramírez. Llegó el gobernador del estado a alegar a éste que el arreglo concertado con Toribio González no se estaba cumpliendo. Según el gobernador Sánchez, González había acordado que se cubriera por tercios la contribución en calidad de préstamo mientras se determinara su constitucionalidad. El primer tercio no se pagó completamente, dijo Sánchez, y el segundo tercio casi no se pagaba en absoluto. A los ojos de Sánchez se trataba simplemente de que "...como algunas iglesias, monasterios y personas eclesiásticas giran capitales

gobierno general, o se podía cuestionar abierta y directamente el comportamiento y los juicios del gobierno estatal. La Iglesia no renunciaba al derecho del ciudadano a la libertad y a la defensa propia. Ahora que se había cimentado mejor el perfil republicano del clero y sembrado la duda sobre los liberales exaltados, la actividad de la Iglesia podía incluso profundizarse.

Un ciudadano de nombre Francisco Semería culminaba dos años de fricciones con el gobierno del estado con la publicación de un folleto en el que sugería que ni los editores liberales ni el gobierno se apegaban al liberalismo republicano.³⁵ Según Semería, la ley lo obligaba a prestar juramento a la constitución estatal ante el cabildo eclesiástico, por ser dependiente de éste. El gobierno y la publicación liberal *La Palanca* lo instaban a jurar ante autoridades gubernamentales. Semería retaba a los editores de *La Palanca* a comprobar que la ley le exigiera tal cambio en el procedimiento. "Ante la sublimidad de la ley, todo es menos, es decir, están abajo los gobernadores, los presidentes, y en suma los hombres todos..." Agregaba, "la ley me mandaba jurar ante el cabildo eclesiástico por eso no lo hice ante el gobierno..." y "pruébeseme que el gobernador del estado es superior a la ley, y entonces bien se puede decir a boca llena que no entiendo lo que es bajeza".

Semería insistía en que "el liberalismo de mi opinión es irrefragable". Retaba a los editores de *La Palanca*: "si atacáis a la razón con burlas, y al liberalismo con sátiras, no dudéis que os diga que esos frutos son el servilismo e ignorancia [...]

en negociaciones lucrativas bajo los auspicios del estado de la misma manera que los seculares, resulta que accidentalmente se hallen comprendidos en una contribución que por su naturaleza debe ser extensiva a todos los capitalistas negociantes..." Mas Ramírez no vela las cosas así y defendía las prerrogativas de la Iglesia. Para cubrir el segundo tercio él exigía esperar la resolución del "Supremo Gobierno de la Federación" (10-12). El disgusto consiguiente fue grande, pero Ramírez defendía el patriotismo suyo y el del clero mientras Sánchez insistía en que "los auspicios de la sociedad" (19) beneficiaban a todos, y por ende todos tenían que velar por ella. Ramírez y el cabildo eclesiástico cedieron, mas subrayaba el gobernador de la Mitra el buen nombre e intenciones del clero y asentaba categóricamente: "tengo un derecho a mi reputación pública y política" (21-30). Iguiniz, *Catálogo biobibliográfico...*, pp. 237-238, reseña la distinguida carrera política y eclesiástica de Ramírez.

³⁵ *Contra Palanca, Palanca, Haber [sic] cuál levanta más, o sea adición a la Palanca* núm. 15, Guadalajara, Imprenta de la viuda de Romero, 1826, sin paginación.

levantaréis algún día los tronos del despotismo e ignorancia". El mensaje de Semeria parecía claro: "no seáis tan celosos del honor del gobierno que queráis canonizar hasta sus aberraciones". El poder ejecutivo debía vigilarse para que cumpliera con las leyes: "es necesario no permitir a este poder se separe un solo ápice de la senda legal".

El ayuntamiento de Guadalajara también entró a la lid. En apoyo declarado a la Iglesia, pidió al gobierno que hiciera respetar las restricciones a la libertad de imprenta en materia de "folletos impíos" (1).³⁶ Insatisfecho con las respuestas del gobernador, se dirigió al presidente de la República. El ayuntamiento citaba afirmaciones heréticas en las publicaciones hechas por el folletista el Polar y el periódico *El Nivel* (2-4).

Expresaba al presidente que "se ha infringido una ley general con perjuicio de lo más interesante que tienen los mexicanos: y si así lo dice V.E. (vuestra excelencia) le ruega esta corporación haga que en lo sucesivo no se quebrante esta misma ley" (4). Recomendaba el ayuntamiento la renovación de los jurados de imprenta, buscando "que fuesen de la confianza general" (4-5). Pero enseguida ocupaba tres páginas de su escrito para exponer al presidente que en su intento por efectuar tal renovación se había enfrentado con irregularidades en los procedimientos de votación y la oposición franca del vicegobernador del estado (5-8).

Las pretensiones del discurso clerical eran amplias y no cabe duda de que su eficacia preocupaba al gobierno. El último folleto que citaremos de 1826 es prueba de ello. Impreso en los talleres del liberal Urbano Sanromán, contenía dos escritos referentes a la intervención del gobierno civil en los nombramientos eclesiásticos.³⁷ El primero era una exposición hecha por José Miguel Gordo, en ese momento nuevo gobernador de

³⁶ Mariano Carrasco et al., *Representación que el Ayuntamiento Constitucional de Guadalajara dirige al Excelentísimo Señor Presidente de la República*, México, Oficina de la Testamentaria de Ontiveros, 1826.

³⁷ *Exposición del Sr. Gobernador de la Mitra sobre la exclusiva concedida al gobierno*, Guadalajara, Imprenta del C. Urbano Sanromán, 1826. Sobre Prisciliano Sánchez, véase Luis Pérez Verdía, *Biografías de fray Antonio Alcalde y Prisciliano Sánchez*, Guadalajara, Ediciones del Instituto Tecnológico, 1951, y Costeloe, *Church and State...*, pp. 76-78, 82 y 104. Staples, *op. cit.*, pp. 38-39, asienta que la junta

la Mitra, la máxima autoridad de la Iglesia en Jalisco ya que faltaba el obispo desde la muerte de Cabañas en 1825. El segundo, fue el oficio con el cual Prisciliano Sánchez, el gobernador del estado turnó la exposición al Congreso del estado. En un solo folleto, la opinión pública tenía la oportunidad, una vez más, de confrontar dos discursos, dos puntos de vista sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado, la Iglesia y el nuevo *modus operandi* del gobierno republicano.

Gordoa asentaba un principio básico relativo a las relaciones entre los dos poderes:

Ni los príncipes tuvieron por sí mismos otra intervención que la necesaria para impedir los desórdenes; ni pasaban a más sin que la Iglesia lo reclamara, haciéndoles presente que la paz y buena armonía entre ambas autoridades consiste sólo en que se auxilien y respeten mutuamente y no en que la una quiera sobreponerse a la otra, impidiéndole de algún modo el pleno y libre ejercicio de su autoridad (5).

En los nombramientos eclesiásticos, lo procedente era que las autoridades clericales correspondientes nombraran a sujetos juzgados competentes e idóneos para sus cargos. Si el Estado tuviera razón para sospechar que un eclesiástico favoreci-

interdiocesana realizada en la capital de la república en 1822 rehusó aceptar que el patronato fuera inherente a la nación. "Sin embargo, la reunión interdiocesana acordó que debía conservarse el derecho tradicional del gobierno en materia de nombramientos eclesiásticos para preservar la armonía entre los poderes temporales y espirituales." Según Pérez Memen, *op. cit.*, pp. 265-266, esto debió evitar la disputa de 1826 en Jalisco sobre el derecho del gobernador del estado de excluir a clérigos indeseables de las ternas brindadas por las autoridades eclesiásticas en relación con nuevos nombramientos. Mas el autor aclara que "en Guadalajara la arrogación de la exclusiva por parte del Estado fue muy controvertida. E inclusive en la misma legislatura se formaron dos bandos, uno a favor de que el Estado ejerciera aquella facultad y otro en contra". Sobre José Miguel Gordo, véase Iguiniz, *Catálogo biobibliográfico...*, pp. 168-171. Además del cargo de gobernador de la Mitra, Gordoa fue nombrado obispo de Guadalajara en 1831. Mas fue uno de los muchos clérigos de Guadalajara con una trayectoria política impresionante, además de sus méritos eclesiásticos. Fue diputado por Zacatecas a las Cortes españolas en 1810, 1812 y 1813, con una presencia activa en aquel foro representativo. En 1820 fue nombrado diputado por Guadalajara a las Cortes y fue presidente de la sección de minería en la Sociedad Patriótica de Guadalajara en 1821. Durante 1823 y 1824 fue diputado por Zacatecas al Congreso General Constituyente de México y firmó la Constitución de 1824.

do con un cargo fuera "atentador o perturbador del orden público", se le debía de formar causa con base en "datos positivos". Cualquier otro procedimiento habría sido arbitrario y propenso a crear disgustos al interior de la corporación eclesiástica. Gordoza, asentando un duro golpe a la postura del gobierno en este asunto, afirmaba que:

...en el sistema justo y liberal que nos rige, a nadie perjudica una sospecha, ni aun a los mismos asesinos para despojarles de los derechos de ciudadano y mientras no se le prueba el delito que se le imputa, es tan idóneo para cualquier empleo de su carrera, como puede serlo el hombre más justificado (6).

Gordoza estaba plenamente consciente de la fuerza de sus palabras, y haciendo referencia a su distinguido trayecto político, añadía: "uso de este lenguaje Sr. Exmo. con la seguridad y satisfacción de que fue siempre el mío desde que la patria se dignó emplearme en destinos públicos".

El gobernador de la Mitra exigía que los mismos principios fueran aplicados a los candidatos a puestos eclesiásticos que los que se aplicaban a los candidatos para puestos civiles. Así, preguntaban retóricamente, "¿será posible que los principios eternos de la justicia universal e inmutable que favorecen a los seculares en el derecho y adquisición de sus destinos no favorezcan a los eclesiásticos para obtener los suyos?" (7). El gobierno estaba en su derecho de querer excluir de los puestos eclesiásticos a delincuentes, pero la exclusiva que pretendía significaba:

...una extensión indefinida [que] da al gobierno civil una amplitud que no lograban los que ejercían por la silla apostólica tan privilegiado patronato, siendo además una repulsa vergonzosa que inconclusamente infamaría al excluido inhabilitado de por vida para obtener beneficios e impidiendo por consiguiente al obispo que pudiese otra vez proponerlo (7-9).

Con los "derechos del hombre tan conocidos y respetados como ahora", la pretensión del gobierno era más aberrante aún. Además, las constituciones estatales y la federal reconocían

al catolicismo, lo cual reunía a "gobernantes y gobernados" en torno a unas "mismas reglas en las materias eclesiásticas, que no pueden ser otras que las del derecho canónico" (9).

Gordoza estaba decidido a ganar esta batalla con base en principios liberales. Enseguida acusaba que el artículo 3º del decreto de exclusiva "parece [que] induce la sospecha de que ni el prelado eclesiástico ni sus súbditos cumplen con sus sagrados deberes" (9-10). Pero, "protesto que no tengo embarazo en que sea juez de mi conducta privada todo el público", y sobre el desempeño de las obligaciones de su cargo se refería a un oficio del gobierno mismo que le reconocía su mérito a este respecto.

Mucho menos puede recaer la nota que supone el decreto en el respetable clero del estado, cuyos afanes por cumplir con las cargas de su ministerio en la actual inopia de eclesiásticos son demasiado conocidos, cuya adhesión sincera al sistema de gobierno en que nos hallamos constituidos está fuera de duda, cuya circunspección y prudencia en las diferencias ocurridas es digna del mayor elogio, y en fin, cuya conducta morigerada y eclesiástica no presta fundamento a tan injuriosa sospecha (10).

Gordoza, apelando de paso a la autoridad de Jacobo Benigno Bossuet, recordaba los derechos del fuero eclesiástico en la materia (12). Insistente en que las autoridades y los clérigos cumplieran y cumplirían su deber eclesiástico y ciudadano, exigía conocer no obstante "las leyes penales que se indican en el citado artículo" (15). Profesaba el gobernador de la Mitra el respeto debido a las autoridades civiles, pero reclamaba que por su investidura y acorde con las leyes, tenía autoridad para defender "los derechos y prerrogativa, de que ha estado en posesión la Iglesia, y que le ha dejado en su fuerza y subsistencia nuestra constitución general y soberanas disposiciones". Gordoza finalizaba su escrito con la petición de que el gobernador revocara el decreto mencionado a cambio de su propio compromiso de empeñarse en "evitar los males que acaso pudieron recelarse al tiempo de dictarlo" (16).

La respuesta de Prisciliano Sánchez al anterior escrito es

sumamente interesante. Concedía la cooperación de Gordo con el gobierno, y el "buen comportamiento" de "ambos clerigos" (es decir, el secular y el regular). Contento con la situación, Sánchez no obstante variaba la conclusión de que lo anterior se sacara: "...de suerte que si hubiesen de permanecer siempre tan favorables circunstancias podría asegurarse que era ociosa la precaución de la exclusiva, pues nunca tendría caso" (18-19).

Mas esto no era seguro, así que en bien del pueblo el gobierno tenía el deber de prever y prudentemente prevenir por medio de las leyes situaciones menos felices.

Sánchez establecía su propia perspectiva desde el ángulo del poder civil y los nuevos móviles de la sociedad secular mexicana:

El derecho es la facultad incontestable que debe tener la potestad soberana temporal para precaver y es- torbar los daños que amenazan a su pueblo aún remotamente bajo cualquiera pretexto, vengan de donde vinieren. Así como el individuo físico tiene un derecho natural a su conservación y a su bienestar sin que haya potestad sobre la tierra que pueda impedirselo sin usar de tiranía, así también el individuo moral, cual es la sociedad, tiene su derecho natural a su conservación y buen orden de que no la puede privar autoridad alguna aún con el más sagrado pretexto (19).

Sánchez, al absorber la sociedad civil en el Estado, rehuía la "odiosidad" del tema a discusión, y se apresuraba a reconocer otros méritos en el argumento de Gordo. Las dos potestades eran efectivamente "independiente [e] [...] igualmente soberanas" (19-20). La autoridad eclesiástica gozaba de autoridad plena en su defensa de potestad. Mas esto no impedía que la potestad civil resistiera un nombramiento eclesiástico "siempre que por fundadas razones tema que dicha persona abusando de su autoridad haya de comprometer la tranquilidad pública" (21). Esto era asunto de sobrevivencia del poder secular del Estado, de autodefensa y no de injerencia, sugería:

La historia de todas las naciones y de todos los tiempos no deja lugar de dudar sobre este punto, presen-

tándose a la vista, mil escandalosos atentados que horrorizan la imaginación. No están muy lejos los sucesos de nuestra revolución, en que por más de una vez fueron los confesionarios y los pulpitos el fulcro en que se apoyaban las fuertes palancas de nuestros opresores. La voz consoladora del pastor se convirtió en rugidos de león, y la piscina saludable de la penitencia se llegó a envenenar en tales términos, que de allí se derramaba la ponzoña mortífera que sacrificaba a los miserables patriotas (22).

El peligro de un abuso por parte de los eclesiásticos no era hipotético sino que se corroboraba por la experiencia histórica ya registrada. El consiguiente "daño de los estados y de sus gobiernos" se asestaba "impunemente por el puesto ventajoso que ocupan cuando causan el daño, y lo muy difícil que suele ser convencerlos judicialmente de unos hechos que aunque escandalosos, se saben cubrir diestramente con el velo de la religión" (22-23).

El gobernador del estado pretendía ganarse a su Congreso, colocándose como defensor del nuevo gobierno popular:

¿Quién podrá si no calcular, ni menos resarcir el cúmulo de males que insensiblemente puede causar por el confesionario un párroco enemigo del sistema de gobierno? ¿Qué medida será capaz de borrar el prestigio que ocasione en el pueblo sencillo un predicador indiscreto que lanza desde el púlpito las expresiones más indecorosas y denigrativas contra las autoridades constituidas y sus providencias?

Las leyes que apuntaban a la salvaguarda de la sociedad pretendían "la salud de la patria que es la suprema ley" (23). No se inmiscuían en cuestiones de instituir autoridades eclesiásticas, incumbencia de la Iglesia que sólo un patronato podría variar, sino que sólo pretendía "resistir la colocación de aquellos eclesiásticos que puedan serle [al gobierno] perjudiciales" (24-25). Así como no era aceptable que México admitiera a obispos nombrados por el papa que sostuvieran las regalías de Fernando VII, el estado de Jalisco no podía ser "un espec-

tador autómatas de los males que podrían amenazar al pueblo viendo colocar en los puestos más peligrosos tal vez a sus mayores enemigos" (26-27).

Sánchez no tenía ambages en reconocer la debilidad del nuevo Estado popular en comparación con una Iglesia cuyo arraigo le otorgaba un singular respeto en el pueblo:

Sería lucha muy desigual la que se presentase entre el gobernador de un estado y el eclesiástico cuando éste se propusiese contrariar el sistema de gobierno, o las disposiciones más interesantes a la imperiosa reforma de muchos abusos, si el prelado podía sin coercitivo alguno colocar a sus adictos como mejor le pareciese en los puntos más ventajosos, y la autoridad civil no pudiera impedirlo en manera alguna... (27-28).

La exclusiva era lo conveniente porque eludía, además, el problema de un juicio. No había posibilidad de un juicio imparcial, porque tanto la Iglesia como el Estado — responsables de los únicos juzgados asequibles — estarían involucrados en el pleito (28).

Este último argumento parecía poner en jaque el papel de los tribunales en un gobierno liberal. Sin embargo, la parte más efectiva del alegato de Gordoza aún no había recibido respuesta por parte de Sánchez: los derechos del hombre bajo un gobierno liberal no debían violarse por simple sospecha; un empleo dentro de una carrera era un derecho del ciudadano, que en este caso era un clérigo. Sánchez procedía con una aclaración y un contraataque:

...este raciocinio brillante visto de sorpresa. Es cosa enteramente distinta privar a un individuo por meras conjeturas del derecho que tiene a los destinos que le proporciona su carrera, y resistir su colocación en determinado punto por sospechas fundadas dejándolo apto para ocupar otro en que no militen esas sospechas (28-29).

El gobernador salvaba el derecho del clérigo en principio, pero proyectaba la sombra del Estado en el caso particular. Este

argumento tal vez no convenciera por sí solo, así que Sánchez pasaba a la ofensiva:

Si el gobierno o el pueblo tuvieran participio en la elección de sus pastores como la tuvieron desde la primitiva Iglesia y conservaron por algunos siglos, ya se ve que no se necesitaría ocurrir a la exclusiva nominal a que necesariamente tiene un derecho la autoridad política, porque en el caso de convenir en la elección de uno tácitamente quedaban excluidos los otros. Esta combinación de dificultades desde que se despojó a los pueblos de la intervención en las elecciones, fue sin duda la que dio origen al invento de los concordatos y patronato real que no tanto se ha conferido a los príncipes por favor y gracia, sino por una transacción provechosa a la autoridad eclesiástica sin la que habría tenido que sucumbir a las justas repulsas de la potestad civil (29-30).

Sánchez ya parecía confundir inadvertidamente gobierno popular y gobierno a secas, confusión que subraya que este trance definía al Estado mexicano. Éste apenas comenzaba y era débil. De su debilidad forjaba un argumento potente y replicable que le otorgaba fuerza. Como representante del pueblo, el Estado tenía derechos discrecionales sobre el liberalismo que le inspiraba. Por ende, el pueblo podía concebirse como el pueblo llano, y aquellos que lograsen ejercer poder sobre él independientemente del Estado se concebían como una amenaza a éste y a su representación del pueblo. Curiosamente, tampoco había aquí reflexión alguna sobre la separación de poderes a nivel del gobierno. Se daba la semilla de un estatismo más potente que el absolutismo borbónico. En el nuevo modelo liberal del Estado mexicano, que se implementa en Jalisco, el Estado no sólo velaba por el pueblo. Mediante la representación única que se otorgaba, el Estado *era* el pueblo. Sólo una Iglesia que abriera sus nombramientos a procedimientos populares de elección tenía posibilidades de esquivar al virtual binomio gobierno-pueblo. Y éste, mientras tanto, reclamaba el derecho al flagelo de los abusos del clero.

Los argumentos de Sánchez en el sentido de que los ecle-

siásticos eliminados por sospechosos para un cargo podían solicitar nombramiento para otro, era sustancioso. En vista de que la sospecha era de deslealtad política al sistema, mientras éste perdurara, la sospecha habría de perpetuarse. Las ternas que había usado el gobierno real, y secundado el clero, no eran el punto de referencia adecuado al respecto. La exclusión de un clérigo de un cargo en estos casos podía deberse a infinidad de razones, y no infamaba. Una exclusiva a base de sospecha de deslealtad política era enteramente cosa distinta. Lo que pasa es que Sánchez efectivamente daba la razón al Estado por encima de cualquier otra. En vista de que ni el Estado ni la Iglesia tenían disposición de confiar uno en el otro, Sánchez insistía en los derechos del primero: "demonstrado preciosa es la salud y tranquilidad del pueblo para abandonarla en brazos de la ciega confianza. Nunca pecan los Estados por nimiedad en la precaución de sus sagrados derechos" (32).

El gobernador ponía en la balanza dos posibilidades, la de una posible injusticia a un clérigo, y la de la conmoción de un pueblo. Decidía que pesaba más la segunda y que por lo tanto no podía tolerarse el riesgo. Argumentaba que el gobierno civil, en comparación, era menos vulnerable al abuso de su poder a este respecto. El gobernador era responsable ante el pueblo, tenía un mandato no renovable de cuatro años, y era susceptible de crítica por parte de la imprenta y la ciudadanía. Estas restricciones, que pesaban sobre el poder del gobernador del estado, no se daban, decía, en relación con las autoridades eclesiásticas (32-34). Insistía el gobernador en "la facultad congénita de toda sociedad para cuidar de su conservación y precaver su ruina, como si para defender los derechos imprescriptibles del pueblo, e impedir sus daños se necesitase de la bendición de Roma" (35). Esta vez, el gobierno civil ganó el día; la Legislatura votó que se sostuviera el decreto de exclusiva.³⁸

³⁸ La resolución del Congreso del estado de Jalisco se reproduce en la p. 36 del mismo folleto *Exposición...*

CAPÍTULO

8

Las grandes cuestiones pendientes: el patronato, los diezmos y sus implicaciones en el régimen constitucional, 1827-1833

En el año de 1827, en medio de la crisis económica y fiscal desatada por la guerra de Independencia, primero, y prolongada después por el imperio y la temprana república, se suscitó el problema de los diezmos.¹ Fue irónico el giro de los eventos. Hasta entonces el clero local había frenado al fogoso liberalismo jalisciense apelando al gobierno federal. Éste había intervenido en los sucesos locales para insistir en que no hubiera novedad en lo relativo a la Iglesia hasta que se resolviera la cuestión del patronato en la nación. A partir de 1825 el gobierno de Jalisco le exigió a la Iglesia el pago de la contribución directa sobre sus capitales, lo cual disputó la Iglesia, apelando de nuevo al gobierno federal.² Pero el Congreso Nacional los había otorgado a los estados desde 1824.³ En 1827 varios estados disputaron el control

¹ Los orígenes de la crisis fiscal mexicana se discuten en Hamnett, *Revolución y contrarrevolución...*, pp. 79-117, y San Juan Victoria y Velázquez Ramírez, pp. 65-96.

² Véase capítulo 7, *supra*, y Jaime Olveda, *El sistema fiscal de Jalisco*, Guadalajara, Gobierno del estado de Jalisco, 1983, pp. 32-34. En 1829 la contribución recaía sobre rentas y no capitales, pero la Iglesia aún se incluía entre los contribuyentes como se ve en *Dictamen presentado por la Comisión de Hacienda al Honorable Congreso del estado, sobre la ley expedida por las Cámaras de la Unión, imponiendo a los individuos de los Estados un cinco por ciento sobre sus rentas, y aprobada por el propio Congreso por unanimidad de los votos presentes en [sic] 4 de julio del año corriente*, Guadalajara, Imprenta del Supremo Gobierno, a cargo del C. Juan María Brambila, 1829.

³ Pérez Memen, *op. cit.*, p. 252; San Juan Victoria y Velázquez Ramírez, p. 69.

efectivo de los diezmos a la Iglesia, y en Jalisco se desató una nueva agitación. En medio de la crisis fiscal subsistente se procuraba realizar su cobro mediante la administración civil local.⁴ Una decisión del Congreso Federal había permitido la confrontación de la Iglesia y el Estado a nivel local.

Se intensificaba en ese momento el enfrentamiento entre las autoridades civiles y el clero. Las cuestiones materiales inmediatas se entretejían de nuevo con las abstracciones y los argumentos que apelaban a la hegemonía discursiva. Es cierto que lo económico se había planteado ya en 1824. Pero el artículo 7º de la Constitución jalisciense de ese año, jamás puesto en vigor, había amenazado la jurisdicción eclesiástica a la vez que establecía el poder económico del Estado sobre la Iglesia. El clero había manejado esto para demostrar que era improcedente que el Estado "fijara" los gastos del culto. No le correspondía; tenía la obligación, si bien no la posibilidad, de sufragar tales gastos. Pretender otra cosa hubiera sido transgredir su jurisdicción.

Tras la pérdida de este conflicto por parte del Estado, se habían desatado varios años de intenso debate público para clarificar el papel de la Iglesia ante la independencia nacional y en relación con el nuevo Estado basado en la soberanía popular. El pago de una contribución directa sobre los capitales de la Iglesia levantaba polémica, pero estaba lejos de poner al clero a sueldo y a disposición del Estado. Claramente se entreveían los intereses del Estado y de la Iglesia detrás de la lucha por los principios en los folletos y los periódicos, más aún no se ponía en jaque a ninguno de los dos. Más adelante en 1826, no obstante una campaña discursiva brillante de parte del clero, el gobernador Sánchez había podido imponer los derechos del gobierno en los nombramientos eclesiásticos, con aprobación de su Legislatura. En el choque entre gobierno y clero, ambos seguían batallando por la adhesión de la ciudadanía. Los avances del poder ejecutivo en 1826 se forjaban a pulso. Para 1827 se retornaba a la cuestión económica, con

⁴ Costeloe, *Church and State...*, p. 105. La disputa se resolvería a favor de la Iglesia, pero sólo hasta 1831. Véase Pérez Memen, p. 257.

un arrojo sumamente amenazante para el clero, ya que el Estado pretendía controlar los diezmos con base en la legislación federal, técnicamente sin afectar ni la jurisdicción eclesiástica, ni la parte de los diezmos que le correspondía.⁵

Debe recordarse que en todo el ámbito nacional era ya cada vez más urgente resolver el asunto del patronato. La cuestión religiosa, en sus múltiples aspectos, preocupaba, cada vez más.

La extensión de la autoridad del gobierno civil se desconocía. En Jalisco, la situación reflejaba la misma dinámica. Las bases religiosas y éticas del joven estado quedaban indefinidas ante el pueblo, situación incongruente con un ejercicio efectivo de la soberanía, máxime si fuera "soberanía popular".⁶

En un planteamiento hecho en Jalisco en 1830, Pedro Lissaute señalaría la situación claramente.⁷ Presentaba la crisis del joven estado y el resurgimiento de la disputa Estado-Iglesia en un plano no exclusivamente ideológico-constitucional. En el marco del poder estatal y de las metas de la sociedad civil, señalaba la incapacidad del nuevo Estado para cumplir con sus más elementales tareas. Los problemas del fisco demostraban lo acertado de lo dicho. Se refería Lissaute a los problemas relativos a los bienes e influencia de la Iglesia dentro de una perspectiva no sólo nacional, sino internacional; de la

⁵ El trasfondo a que se alude aquí se ha tratado ya ampliamente en los capítulos 5, 6 y 7.

⁶ Costeloe, *Church and State...*, op. cit., pp. 68-112; Staples, op. cit., pp. 35-58, y capítulos 6 y 7 de este estudio.

⁷ Discurso pronunciado en la solemnidad del tercer aniversario de la apertura del Instituto de Jalisco, por el ciudadano..., Profesor de la Primera Sección en el mismo establecimiento, Guadalajara, Imprenta del Supremo Gobierno, 1830. Para obtener más información sobre Lissaute, véase el capítulo 6, nota 40. El instituto fue creado por una ley del 20 de marzo de 1826 e inaugurado el 14 de febrero de 1827. Sustituyó a la Universidad de Guadalajara, que fue suprimida, y se instaló en el plantel de ésta. "Fundado sobre bases marcadamente liberales, su plan de estudios comprendía materias de positivo interés, que por primera vez se enseñaban en Guadalajara, y correspondía, sin duda alguna, a las necesidades de la época." Véase Iguíniz, *Catálogo bibliográfico...*, pp. 33-34 y, del mismo autor, *La antigua Universidad...* Por cierto, este autor argumenta contra la apropiación de los bienes de la universidad y contra el radicalismo antirreligioso de su enseñanza.

transformación de la relación entre el saber y la política. Opinaba que la situación internacional, en la cual México se hallaba inserto, era testigo de cómo los conocimientos útiles se ponían al servicio del pueblo, lo cual permitiría por primera vez la verdadera realización de la democracia. La suya era claramente una perspectiva liberal.

El análisis de Lissaute concebía al gobierno, al Estado, colocado al frente de esta magna tarea. Tenía que llevar adelante una revolución en la educación popular. Ésta acabaría produciendo lo que antes se creía imposible —vale repetirlo—: una sociedad democrática y libre. Mediante el desarrollo de las ciencias y la tecnología se había de lograr "cierto grado de correspondencia [...] entre nuestras facultades morales y nuestras fuerzas físicas" (35). Lissaute sugería que "[c]on algún auxilio por parte de la administración política, el Instituto [p]odía ser el agente más poderoso para mejorar este estado de cosas" (37). De no realizarse una transformación así, "¿ser[ían] capaces de discurrir, aquellos seres cuya única función es prestar dóciles el movimiento de sus músculos a la voluntad ajena?" (35). Mas el gobierno no tenía fondos para llevar a cabo su compromiso. De esta suerte, los que representaban las injusticias y las orientaciones culturales equivocadas del pasado seguían gozando de poder y riqueza de cuestionable licitud. Su monopolio de un saber poco apropiado a los tiempos modernos se perpetuaba en desmedro de la "gran revolución social" (XII-XV, 22, 31-32, 38-41).

Lissaute asignaba un papel central al Estado en la concertación del nuevo orden social y político. Por esto, hacía particularmente sensible la cuestión de la lealtad con el nuevo gobierno, su constitución y sus leyes. Juzgaba que la obediencia al gobierno no debía estar reñida con la libertad de conciencia, porque el nuevo gobierno velaba por un sistema libre. Así loaba la

reprobación que la filosofía del siglo pronuncia contra todo lo que no tiende a inculcar el amor al trabajo, a los principios del orden, a la obediencia a la ley, y a la independencia de toda voluntad particular por respetable que sea... (23; las cursivas son mías).

La obediencia al gobierno era la garantía de la libertad de conciencia frente a los defensores injustos de las ortodoxias caducas (21-26). Concebía que México fuera "un país en el que cada individuo es un miembro del soberano, y está por consiguiente destinado a influir directamente en la resolución de todas las cuestiones que rozan con la administración pública" (26).

No obstante, estaba lejos aún de darse en la práctica esta dinámica, según sus propias observaciones, y esto debilitaba las bases efectivas del Estado liberal (38).

En el horizonte marcado por Lissaute, el pueblo ejercía su libertad y apoyaba al gobierno simultánea y naturalmente. En caso contrario, podía acusársele de comportarse como una vil plebe, o bien de propagar los intereses de grupos antisociales (2-24, 40-41). Éstos colocaban sus intereses mezquinos delante de los intereses de toda una sociedad libre. En la óptica establecida por Lissaute, se apreciaba tanto la premura en el fortalecimiento del Estado, como el hastío sentido frente a la oposición. Se pulsaba el difícil trance marcado por la transición del reformismo absolutista al reformismo basado en la doctrina de la soberanía popular.⁸

El gobernador ya había aludido a la crisis económica y al problema fiscal de su estado en su *Memoria* de 1826.⁹ La crisis económica la había planteado en función del escaso fomento de nuevos ramos económicos en medio de la desarticulación de las empresas tradicionales (23-24). El comercio de Jalisco había asumido un carácter pasivo, "porque muy pocos artículos exporta a otros estados, y consume infinitos que se introducen a él, ya de varios puntos de la Federación, ya del extranjero" (25). La acuñación de moneda se había reducido sustancialmente y se padecía "estrechez del erario"

⁸ Mencionaba Lissaute también la educación de la mujer como una vía para liberarla, junto con las "masas", de los "deplorables vestigios del fanatismo y de la barbarie peninsulares", pp. 43-44.

⁹ Prisciliano Sánchez, *Memoria sobre el estado actual de la administración pública del Estado de Jalisco en todos los ramos de su comprensión. Leída por el Exmo. Gobernador del mismo ante la Honorable Asamblea Legislativa en la apertura de sus sesiones ordinarias el día 1º de febrero de 1826*, Guadalajara, Imprenta del C. Urbano Sanromán, ca. 1826.

(26-27). El gobernador refería en otra sección de su *Memo-
ria* que:

...[i]ndecibles trabajos se le han ofrecido al gobierno en cada uno de los pasos dados en los diversos ramos que abraza la administración pública, porque casi todos yacían en el abandono, resistiéndose ahora mejor que nunca los funestos efectos de la opresión, siendo el mayor de todos la falta de recursos con que dar impulso a los establecimientos más interesantes (4-5). Y sin embargo, el nuevo gobierno pretendía despertar y guiar la opinión pública por sendas liberales.

La autoridad del gobierno era aún débil frente al arraigo popular de la Iglesia.¹⁰ Sánchez afirmaba que

[e]ntre los muchos males que nos dejó en patrimonio el gobierno español, no fue el menor haber colocado los intereses del clero en contraposición de los intereses del pueblo; de suerte que éstos no pueden medrar sin que aquéllos se demeriten, y si todavía se quiere que continúen como están, es necesario desesperar de todo aprovechamiento y mejora en la causa pública (15).

¹⁰ Véanse los capítulos 6 y 7 de este estudio. Costeloe, *Church and State*..., escribe: "En los años inmediatamente subsiguientes a la Independencia [...] la Iglesia, a pesar del reducido número de clérigos, poderes y privilegios legales grandemente disminuidos y los efectos de las fuertes influencias secularizantes de Europa, retuvo y, de diversas maneras, controló el respeto, la obediencia, y aun la devoción fanática de la mayoría de mexicanos de todas las clases sociales. México permaneció como una nación en la cual el poder tanto espiritual como temporal de la Iglesia permeó todos los aspectos de la vida. Este poder social y económico inevitablemente generó una influencia política. Aun cuando algunos escritores proclericales han negado que los clérigos se hayan comprometido activamente en la política, hay muchas indicaciones al contrario. Lizardi los denunció persistentemente por hacer campaña en las elecciones. Escribió que en las elecciones legislativas estatales y nacionales de 1826, los sacerdotes locales habían utilizado su influencia tan exitosamente para hacerse elegir a ellos mismos o a sus aliados que algunos congresos eran más como concilios eclesiásticos que asambleas políticas. [...] Los sacerdotes fueron denunciados frecuentemente por usar sus sermones para predicar sobre asuntos políticos del momento", p. 41.

Abrumado por "fatigosas tareas", el gobierno padecía de insolvencia en medio de

la novedad del sistema, de la inculpable ignorancia de la multitud y de otras dificultades que necesariamente deben palpase al dirigir unos pueblos encorvados todavía con el peso de las cadenas que arrastraron por trescientos años (4).

Al momento de la *Memoria* del vicegobernador, Juan Nepomuceno Cumplido, el 1 de febrero de 1827, el erario del estado de Jalisco se hallaba en una "angustiada [...] situación", la labor educativa del Instituto de Ciencias mostraba débiles avances por tropiezos económicos, y se daba un problema grave de "asesinatos y robos" en Guadalajara y su entorno inmediato.¹¹ En 1828 el mismo vicegobernador reportaba la existencia de mucha "gente vaga" y de gavillas.¹² El gobier-

¹¹ *Memoria sobre el estado actual de la administración pública del Estado de Jalisco. Leída por el C. Vicegobernador del mismo ante la Honorable Asamblea Legislativa en la apertura de sus sesiones ordinarias el día 1º de febrero de 1827*, Guadalajara, Oficina del C. Urbano Sanromán, ca. 1827, pp. 6, 11-13. Prisciliano Sánchez había muerto el 30 de diciembre de 1826 y el vicegobernador Cumplido asumió el poder del 19 de enero de 1827 hasta el 23 de septiembre de 1828. Véase Ramiro Villaseñor y Villaseñor, *Los primeros federalistas de Jalisco 1821-1834*, Guadalajara, Gobierno de Jalisco, 1981, pp. 48 y 103. La literatura apologética sobre Prisciliano Sánchez surgió rápidamente, y al abarcar la personalidad política del fallecido gobernador junto con la crisis del estado y una crítica a la Iglesia, apuntaba a la solución señalada por Lissaute en 1830. Véanse *Dictamen sobre las exequias, luto y honores fúnebres que deben decretarse al difunto Gobernador del Estado de Jalisco, Excelentísimo Ciudadano Prisciliano Sánchez, formado por una comisión especial del Honorable Congreso, aprobado por el mismo, y mandado imprimir de su orden*, Guadalajara, Imprenta del C. Urbano Sanromán, 1826; Luis de la Rosa, *Elogio fúnebre dedicado a la memoria del ciudadano Prisciliano Sánchez, pronunciado la noche del 8 del [sic] enero en la Sociedad Patriótica de Aguascalientes, por el Vicepresidente de ella C. Lic...*, México, Imprenta del Águila, 1827; Antonio Pacheco Leal, *Discurso que el ciudadano... socio de la junta patriótica, pronunció ante las autoridades de la Capital el 18 de noviembre de 1827 [sic]*, Guadalajara, Imprenta del C. Brambila, 1827; y del mismo Antonio Pacheco Leal, *Elogio fúnebre que pronunció el C. ... individuo de la Junta de Artesanos de la Capital de Jalisco, en la conmemoración que la misma junta dedicó a la memoria póstuma del Exmo. Gobernador benemérito del Estado C. Prisciliano Sánchez*, Guadalajara, Imprenta del C. Urbano Sanromán, 1828.

¹² *Informe sobre el estado actual de la administración pública del Estado de Jalisco. Leído por el vicegobernador del mismo, ante la Honorable Asamblea Legislativa en la apertura de sus sesiones ordinarias el día 1º de septiembre de 1828*,

no intentaba organizar la milicia cívica y cuestiones de "sanidad y comodidad pública", aunque en este último renglón confesaba "falta de fondos" (6-8). Alegaba el gobernante adelantados a nivel de la introducción del método lancasteriano de instrucción primaria al estado, pero es cuestionable si los datos aportados indican un arrojito de primer orden al respecto (11-13).¹³

La situación para 1831 no parece haber mejorado sustancialmente. En su informe de ese año el gobernador José Ignacio Herrera recordaba sentidamente que:

...un pueblo nuevo, y en consecuencia miserable, en la infancia de la industria, las ciencias y el comercio, que se le arranca la mitad de lo que adquiere con tanta fatiga; sus progresos deben ser tardíos, y por mucho tiempo apenas bastará a comprar sus comodidades futuras.¹⁴

Guadalajara, Imprenta del Gobierno a cargo del C. Juan María Brambila, 1828, p. 5. La crisis económica a que alude el vicegobernador se expresaba además en *Representación de la Sociedad de Artesanos y Comerciantes dirigida al soberano Congreso de la Unión*, Guadalajara, Imprenta de Gobierno en Palacio, 1828, y en *Si los cristianos se van tantos hereges [sic] que harán. O sea ligera manifestación de los insufribles males que afligen a la nación mexicana como preciso resultado de la libertad y franquicia de comercio concedida a los extranjeros*, Impreso en Guadalajara y reimpreso en México en la oficina del C. Nuñez, 1828. No es carente de interés que este último folleto asociaba la crisis económica con un peligro para "la religión y la independencia" (3-4) y condenaba "el tolerantismo [que] de hecho se ha permitido con infracción de [las] [...] leyes constitucionales" (6).

¹³ Según el vicegobernador casi todos los ayuntamientos del estado habían enviado un profesor a Guadalajara para instruirse en el método lancasteriano y se procuraba que así lo hicieran los demás. Cincuenta y un profesores habían asistido, y después fueron examinados y calificados por la Junta Directora de Estudios. En la escuela lancasteriana de la ciudad de Guadalajara asistían 385 niños. El Estado le surtía los útiles necesarios y el vicegobernador realizaba gestiones para hacer lo mismo en las demás escuelas de este tipo en el estado. Cumplido, *Informe...*, pp. 12-13.

¹⁴ *Memoria sobre el estado actual de la administración pública del Estado de Jalisco en todos los ramos de su comprensión. Leída por el C. Gobernador del mismo ante la Honorable Asamblea Legislativa en la apertura de sus sesiones ordinarias el día 1º de febrero de 1831*, Guadalajara, sin editorial, ca. 1831, p. 15. La alusión a que "se le arranca la mitad..." es a la torpeza y excesos del sistema fiscal y de monopolios (14-15). Vicegobernador desde 1829, Herrera fungiría de gobernador desde 1830 hasta febrero de 1833. Véase Villaseñor y Villaseñor, *op. cit.*, p. 67. Se recordará que el gobierno de Herrera se daba en medio de la guerra civil a escala nacional, cuando Vicente Guerrero fuera desplazado por Anastasio Bustamante y Lucas Ala-

Aseveraba que el estado estaba exento de disturbios políticos, pero el bandidaje seguía en auge (7-9). Proseguía diciendo que "comenzará por la primera vez, un año económico que no sea precedido por la bancarrota" (16). Había grave falta de moneda, pero la nueva administración civil de los diezmos solventaba la situación del erario (17-20). Reportaba el gobernador problemas con la oficialía de la milicia civil y falta de avance en la enseñanza primaria, más logros materiales en el Hospital de San Miguel (26-28).¹⁵

La Iglesia, por su parte, estaba jerárquicamente acéfala, carecía de una cabal cohesión en su pensamiento público, y batallaba si bien diestramente bajo un asedio ideológico e institucional. La falta de dirección clara, y la merma del número de sacerdotes, la volvía crecientemente vulnerable a los reclamos tanto del pueblo católico como del Estado que constitucionalmente estaba comprometido a velar por ella.¹⁶ Si bien es cierto que el vigor del discurso clerical en 1825 y 1826 era recio no obstante la desaparición del obispo, el avance del

mán. El comandante militar de Jalisco en 1830, general Miguel Barragán había pedido ya al Congreso Federal que convocara a una "junta conciliadora" para remediar el problema: "El augusto Congreso nacional, el supremo Gobierno, las honorables legislaturas de los Estados, los respetables magistrados encargados de la administración de justicia, el venerable Clero, los generales del ejército, el hacendado, el comerciante, el simple ciudadano, todos verán iniciados en este paso sus intereses recíprocos e individuales, como que a la estabilidad de todos es radicalmente indispensable la paz de la sociedad y la concordia de todos sus individuos, a fin de concurrir unísonos a hacer respetable al gran México, y a burlar las miras insidiosas de los que se complacen en nuestra ruina". Véase su obra *Exposición del General Barragán al Soberano Congreso nacional*, Guadalajara, Imprenta del C. Ignacio Brambila, 1830. Consúltense también, Costeloe, *La primera república...*, pp. 259-260 y 310-312.

¹⁵ Olveda, *El sistema fiscal...*, discute la desorganización económica y de la hacienda pública de Jalisco bajo la primera república y la imposibilidad que tenía el Estado de realizar obras públicas adecuadas de ningún tipo o de cubrir su aportación anual debida a la Tesorería del Gobierno Federal. Apenas si se introducía orden al erario en 1831-1832, cuando los eventos conflictivos de los años subsecuentes dislocaron todo de nuevo. Añade que "[a]l término del primero periodo federalista (1835) fue tal la pobreza del gobierno de Jalisco, que fue necesario que hasta la Comisión encargada de forjar el código civil interrumpiera su labor por falta de dinero" (27-50). Los problemas con la moneda se discuten en Muriá, *Historia de Jalisco*, t. II, pp. 482-485.

¹⁶ Costeloe, *Church and State...*, pp. 29-31, 88, 116; Staples, *op. cit.*, pp. 21-31, 59-64.

gobierno del estado en materia impositiva y su consecución de la exclusiva en el voto legislativo indicaban la necesidad de un cambio. La Iglesia no estaba postrada, y en su discurso había demostrado ya la disposición para valerse de nuevos recursos que la afirmaran reciamente. Mas ahora necesitaba elevar la querella ideológica, estableciendo más claramente las directrices oficiales en materia de pensamiento. Ante la nueva arremetida del gobierno del estado en cuestión de diezmos, tenía que definirse claramente. Más allá del tema concreto, habría que apelar nuevamente al nivel nacional, y reclamar un concordato que precisara los términos de su relación con el Estado, y que de paso agilizará el nombramiento de un nuevo obispo que reintegrara la jerarquía eclesiástica y ordenara sacerdotes para las labores parroquiales.

De hecho desde 1826 se había notado en Guadalajara, la preocupación eclesiástica por el asunto del patronato. Se había reimpreso en esta ciudad un folleto que atacaba las premisas manejadas en las instrucciones que el gobierno federal contemplaba dar a su enviado en Roma.¹⁷ El folleto asentaba que:

Aun en tiempo de los reyes absolutos en que se decía que los soberanos eran dueños de vidas, honras y haciendas, jamás se creyó que fuesen verdaderos propietarios del territorio y bienes existentes dentro de una

¹⁷ *Reflexiones [sic] sobre el dictamen de las comisiones eclesiástica y de relaciones, acerca de las instrucciones al enviado a Roma*, impreso en México en la Oficina del C. Alejandro Valdés y reimpreso en Guadalajara en la del C. Mariano Rodríguez, 1826. La polémica sobre el patronato se sostendría en 1827 con la publicación de numerosos escritos periodísticos y con folletos como *Contestación del Obispo y Cabildo de la Santa Iglesia catedral de Oaxaca al oficio del Exmo. Señor Ministro de Justicia y Negocios Eclesiásticos fecha 26 de marzo del presente año de 1826 con que a nombre del Exmo. Señor Presidente de la Federación Mexicana les remitió el dictamen de los señores de las Comisiones unidas de Relaciones y Eclesiástica de 28 de febrero del mismo año sobre instrucciones al Enviado a Roma cerca de su S.S. la Suprema Cabeza de la Iglesia*, Guadalajara, reimpreso en la Oficina de la viuda de Romero, 1827, y *Contestación sobre patronato, dada por los presbíteros Fernando Antonio Dávila, Dr. Ángel María Candina y Dr. Antonio González a la advertencia patriótica del Dr. José Simeón Cañas, diputado del Congreso de San Salvador en la República de Guatemala*, impresa en Guatemala en la imprenta de Beteta, 1824, y reimpresa en la del C. Mariano Rodríguez, 1827.

nación, ni sobre ellos se les concedía otro dominio que el alto o eminente, muy distinto del que se llama rigurosamente propiedad (28). [...] Siendo pues evidente que la nación por el título de soberana no tiene otro dominio sobre el suelo y bienes existentes dentro de la república que el alto o eminente, y no una verdadera y rigurosa propiedad; ¿de dónde podrá resultarle el derecho de patronato que los cánones sólo conceden al que cedió su propiedad, y con ella fundó y dotó éstos o los otros templos? Este derecho en los legos de nombrar las personas para los destinos eclesiásticos, es en realidad un gravamen para la Iglesia, es una carga, una servidumbre, y por lo mismo los cánones lo conceden como una recompensa de un favor que se hace a la misma Iglesia cediéndole una propiedad... (29).

Más adelante el folleto clarificaba las implicaciones de sus asertos para la relación entre el Estado y la Iglesia:

El Estado presta protección a la Iglesia, es una verdad; mas por esto la Iglesia tributa gustosamente a la potestad civil todo el honor, distinción, prerrogativas o consideraciones debidas a un protector; por otra parte es una razón muy poderosa para que le concedan el derecho de patronato: pero siempre será un favor, una gracia, un privilegio; porque dicha protección no es un acto voluntario y que se puede lícitamente omitir, sino una obligación y responsabilidad que tiene la potestad secular católica delante de Dios y de los hombres de defender y proteger la Iglesia independiente[mente] del patronato de presentación... (33).

La publicación del periódico *El Defensor de la Religión*, planeada desde 1826 y realizada en 1827, fue sintomática de la creciente conciencia del alto clero sobre la necesidad de precisar tanto la modalidad discursiva como la ubicación institucional de la Iglesia frente al Estado y a la sociedad.¹⁸ Cuida-

¹⁸ *El Defensor de la Religión que se publica en la ciudad de Guadalajara Capital del Estado de Jalisco para impugnar los errores de los últimos siglos. Por algunos ciudadanos amantes de su Patria y Religión*, Guadalajara, imprenta a cargo de José

dosamente, y con frecuencia en respuesta a planteamientos no ortodoxos, se deslindaban las posturas ortodoxas con seducidos argumentos. Lo dicho no variaba mucho de lo asentado en los años anteriores. Más bien, así como la lucha del gobierno por la exclusiva y luego por los diezmos consumaba toda una fase en la formación del Estado, las ideas expresadas en *El Defensor*... hacía otro tanto en la reconstitución de las fuerzas discursivas eclesiásticas. Y paralelamente a la publicación de *El Defensor*... se transformaban los mismos folletos clericales para volverlos, aún más, armas manifiestas de la jerarquía eclesiástica en su batalla por mantenerse vigente en la vida de la joven república. Pero es importante señalar que mientras el foro para las ideas proestatales se acababa reduciendo al recinto legislativo y los votos de los legisladores, el lenguaje de la Iglesia se dirigió no menos claramente a fijar las normas para el gremio eclesiástico y a marcar la pauta para los fieles entre el número de los legisladores.¹⁹

El Defensor... tenía varias vertientes que ameritan atención. Una de ellas pudiera pensarse como un espectáculo

Osorio Santos Plazuela. El primer número salió el 26 de enero de 1827, aunque el "Prospecto" lleva la fecha de 19 de diciembre de 1826. Juan B. Iguiniz señala a Pedro y Francisco Espinosa y Pedro Barajas como los autores principales. Fueron doctores de la universidad los tres; Pedro Espinosa llegó a ser obispo de Guadalajara en 1854; su hermano Francisco fungiría como rector del seminario; y Pedro Barajas pasaría en 1855 a ser obispo de San Luis Potosí. Véase Iguiniz, *El periodismo*..., pp. 47-50 y presbítero Eucario López, "El Cabildo de Guadalajara. 1º de mayo 1552 - 1º febrero 1968. Elenco", en *Anuario de la Comisión Diocesana de Historia del arzobispado de Guadalajara*, México, Editorial Jus, 1968. Iguiniz, *Catálogo bibliográfico*..., pp. 80-84 y 142-158, brinda mayor información. Pedro Barajas llegó a ser diputado por Guadalajara al Congreso general en los años en que regía la Constitución de las Siete Leyes, "habiendo disfrutado gran influencia, que empleó en el servicio público y en los negocios eclesiásticos". Francisco Espinosa también se desempeñaría en la política conservadora a partir de 1834, primero en la reacción contra el gobierno de Valentín Gómez Farías (1833-1834) y luego en el regreso de Antonio López de Santa Anna a la presidencia en 1853 (142). Su hermano Pedro tendría una carrera política similar. Fue diputado al Congreso general de 1834 a 1836, en medio de la reacción aludida contra el gobierno de Gómez Farías. Además, fungiría como consejero de Estado de Santa Anna, y éste lo presentó a la Santa Sede como obispo de Guadalajara en 1853 (145).

¹⁹ En relación con *El Defensor*..., escribe Juan B. Iguiniz que sus números "están escritos en forma bastante elevada y en estilo demasiado severo, como se juzgaba que lo exigía la gravedad de la materia, por lo que parecen destinados a personas versadas en asuntos teológicos y canónicos". Véase *El periodismo*..., vol. I, p. 48.

de horrores en que metódicamente desfilaban los desvaríos de grandes genios del pensamiento europeo. Desde Calvino y Melanchthon hasta Toland, Hobbes, Diderot, Quesnel, Raynal, Grocio, Prudhome y Mirabeau aparecían, número por número del periódico, figuras escogidas del pensamiento europeo. Tras una sucinta bibliografía en la que no dejaban de figurar alguna que otra aportación, se pasaba a cada pensador por el raso de la ortodoxia católica. Por lo general se asociaba los defectos de carácter con el desvarío teórico.²⁰

Otra vertiente retomaba cuestiones medulares de la ortodoxia católica. Partía originalmente en 1827 de planteamientos contestatarios en lo concerniente al patronato, refutando los ataques de sus contrincantes.²¹ Antes de finalizar el año trataba la autoridad legislativa de la Iglesia y la existencia de Dios.²² En 1828 se trató largamente, prolongándose en múltiples números, la inmortalidad del alma y la revelación.²³ Pero tal vez lo que más destaca es el recurso constante a temas que no elevan simplemente la ortodoxia y la vigencia de la religión y la fe, sino que subrayan el papel de la Iglesia como institución sacramental y legítima de la religiosidad católica.

²⁰ Por ejemplo, de Juan Toland, autor de *La religión cristiana sin misterios*, se decía que "[e]ra vano, bizarro, y singular hasta el grado de rechazar una opinión, sólo porque tuviese por patrono a algún hombre grande. Terco en la disputa, la sostenía con el descaro y grosería de un cínico", *El Defensor*..., t. II, núms. 1, 4, 18 de enero de 1828.

²¹ En un ataque a las ideas de José Guadalupe Gómez Huerta sobre el patronato, *El Defensor*..., t. I, p. 188, asentaba: "El clero no es enemigo de la libertad nacional, y sus esfuerzos cooperaron mucho para sacudir las ignominiosas cadenas de la opresión: de lo que es enemigo implacable, es del libertinaje disfrazado con la capa de la libertad, de las reformas por autoridad incompetente, y de todo lo que sea, no reconocer y respetar la autoridad de la Iglesia, la del vicario de Jesucristo y otras cosas a este modo...", 19 de junio 1827. En *Apuntamientos sobre concordato y patronato, para servir a la historia de México*, por [Jose Francisco] Arroyo, I, p. 273, se aseguraba: "...se puede ser muy libre, muy independiente, muy republicano, tanto como lo son los alemanes, suizos, norteamericanos; al mismo tiempo que católicos y súbditos del papa en lo espiritual, tanto como lo son todos aquellos, que lo son mucho", 31 de agosto, 1827.

²² Los artículos continúan de número en número, pero véanse por ejemplo, t. I, pp. 218 y 263, de 13 de julio de 1827, y 24 de agosto de 1827, respectivamente.

²³ El artículo sobre la inmortalidad del alma terminaría hasta el t. II, núm. 22 del 1 de abril de 1828; los artículos sobre revelación seguían, y uno estuvo aún sin terminar el 18 de enero de 1829.

En 1828 el periódico alcanzaba mayor ímpetu al respecto. El poder legislativo de la Iglesia y la historia de los concilios; la confesión auricular; los impedimentos al matrimonio; la prohibición de libros; de nuevo el patronato y los antecedentes franceses en materia de reajuste de las relaciones entre Estado e Iglesia, desfilaban a través de las páginas de *El Defensor*...²⁴ Incluso hubo lugar para tratar algunos escándalos papales y orientar en el manejo de tan embarazosos eventos. *El Defensor*... no sólo indicaba la opinión ortodoxa en materia de teoría, temas y autores, sino que proveía las bases de un historicismo elemental —no nuevo por cierto— en que el católico mexicano podía contemplar los errores hechos por católicos de antaño sin sentirse atado obligadamente a ellos. Los tiempos y las debilidades de los hombres podían explicar un desliz, mas la Iglesia como institución jamás podía contemplarse dentro de semejantes parámetros pedestres y temporales. Así se removía la Iglesia del mismo ojo crítico que tan afanosamente aplicaba a los pensadores contrarios tanto contemporáneos como anteriores.²⁵

De esta suerte, el discurso clerical a partir de 1827 perdió en aparente espontaneidad y estilo populachero lo que ganó en coherencia y ponderación. Su triunfo en punto de pensamiento claro y ortodoxo —aún orientado a una reconciliación con la primera república— tenía el defecto de alejarse significativamente de un lenguaje asequible a un amplio espectro de la población. Pero más que un defecto exclusivo del discurso eclesiástico, el trance del momento parecía indicar, ya

²⁴ Mientras que el artículo sobre la confesión auricular terminaba el 14 de marzo de 1828, el "Discurso sobre prohibición de libros", que ya había comenzado, seguiría hasta el 6 de junio de 1828. "Los principios de fe sobre el gobierno de la Iglesia" empezaba antes de que el anterior artículo finalizara, y luego continuaba posteriormente. Así, los artículos se iban llevando por relevos. El 12 de diciembre de 1828 comenzaba un importante artículo sobre la "Revolución contra el clero de Francia".

²⁵ "Y cuando su vida [de los pontífices] no correspondía a la santidad de su carácter, se respetaban los derechos inviolables de la silla apostólica detestando los desórdenes de los que la deshonraban [...] a pesar de la barbarie del siglo tuvieron los cristianos la equidad de no confundir el poder sagrado del ministerio con la indignidad del ministro; y [...] la misma ignorancia supo honrar el poder pontificio que viene de Jesucristo en unas manos manchadas con el delito...", t. II, núm. 4, 29 de enero de 1828, p. 15.

no el carácter cerrado, sino más bien los límites efectivos del nuevo discurso gestado con la soberanía popular. ¡Se podía declarar la soberanía popular más fácilmente que volver efectivamente popular el ejercicio de la soberanía! En la práctica, legislatura y cabildo eclesiástico podían manejar los asuntos del país sin un recurso constante a la opinión e inclinaciones de la mayoría. La legislatura absorbía el poder soberano del pueblo civil no menos que el cabildo eclesiástico lo hacía para el pueblo fiel. En ambos casos el "pueblo" y/o grey destacaba por una ausencia real, no obstante las alusiones discursivas. La representación de los intereses populares era "virtual" —es decir realizada con un ojo al bienestar del pueblo— mas no era representación directa o realizada efectivamente por el pueblo.²⁶

José Miguel Gordo, que llegaría a ser en 1831 el primer obispo de Jalisco nombrado bajo la república, expresó ya en 1827 el dilema de la Iglesia ante el Estado. Llamado a emitir un juicio sobre la erección de un obispado en Zacatecas, su estado de origen, Gordo pulsaba las delicadas implicaciones a que cualquier juicio suyo daría lugar.²⁷ Si aprobaba la creación de la diócesis *ipso facto*, daba alas a los que tomarían tal paso como un poder del Estado. Si rechazaba la nueva dió-

²⁶ Sobre la continuidad entre el absolutismo borbónico y el liberalismo, así como los problemas inherentes a tal continuidad, véanse de Miranda, "El liberalismo español..." y "El liberalismo mexicano...". Hale, *El liberalismo mexicano...*, p. 164, asienta categóricamente que "Mora encontró su inspiración en Carlos III, el déspota ilustrado hispánico." Agrega más adelante: "Es innegable que el liberalismo en México ha estado condicionado por un *ethos* hispánico tradicional, y que como sistema de valores su fuerza ha sido diluida. Sin embargo, entendido como parte de la continuidad de las políticas borbónicas, el legado del liberalismo ha sido muy importante" (313).

²⁷ *Reflexiones que se hicieron por su autor a consulta del Honorable Congreso de Zacatecas que según parece se han reservado, y un amante de la justicia que ha podido conseguirlos, las da a luz para que el público califique su mérito*, México, Imprenta del Águila, 1827. El autor finalizó sus reflexiones con lugar y fecha: "Guadalajara marzo 2 de 1827". Es de notar que en esa época seguía desempeñando Gordo el cargo de gobernador de la Mitra en el obispado de Guadalajara. Sobre él, Prisciliano escribió que era "un eclesiástico de notoria ilustración y virtud, que posee conocimientos prácticos de política, que ha entendido en negocios populares, y ha manifestado [en] repetidas ocasiones el deseo que lo anima de cooperar al bien del estado". Sánchez, *Memoria...*, 1826, p. 19. Para mayor información sobre Gordo, véase *supra*, nota 37, del capítulo 7 del presente estudio.

cesis, aparecía como una persona carente de amor patrio incluso en materia de su propio terruño. Proclamó respecto del propuesto obispado: "lo promoví en España, y he deseado de lo íntimo del corazón". Recalcando lo dicho, agregaba: "a nadie cedo en amor hacia mi dulcísima patria, y todo lo que sea para su verdadero bien y exaltación" (1). Pero exigía evitar "la confusión de poderes" (2). Para la erección de un obispado se requería, afirmaba, el acuerdo entre ambas potestades —la civil y la religiosa (3). En este caso la potestad religiosa correspondiente era exclusivamente el papado. Gordoza se veía forzado a precisar que la soberanía popular procedía en lo civil, pero no en lo religioso (3-5).

Arreglen pues los dignos, representantes de ese Estado, sostengan con fuerzas los derechos de sus comitentes en lo civil, llévelos al punto último de felicidad humana; pero es preciso no olvidar que unos son los derechos del hombre como ciudadano, y otros son los deberes del mismo como hijo de la Iglesia (6).

Gordoza rechazaba el "espíritu novador" en esta materia, y temía obviamente su "capricho" y "arbitrariedad". Se permitía guiar por fuentes que denunciaban la "irreligión" propiciada por "los falsos políticos y aduladores de la potestad secular" (11). Por un lado, denunciaba el deseo de imponer la autoridad del nuevo Estado popular sobre la Iglesia, y por otro lado insistía en que "nuestra incomunicación con la silla apostólica no es tan absoluta, pues estamos viendo, y con frecuencia buletos venidos a religiosos mexicanos para secularizarse" (12-14).

En materia de rentas, Gordoza contemplaba el mismo enigma. Lamentaba "que si el eclesiástico habla, desde luego se cree que lo hace por interés, y si calla, se dice que no tiene razones con que sostenerlo". La solución aquí no era diferente del caso de la erección de un obispado. Gordoza proponía aunar la voluntad de ambas potestades mediante un concordato. Su incomodidad la comunicaba al asentir que "por lo que a mí respecta, protesto ingenuamente, que el día que me retirase a comer el pan que mis padres me granjearon con el sudor de su frente, sería el más alegre de mi vida" (14).

El eclesiástico se indignaba porque se hablaba como si la nación mexicana y su catolicismo fueran cosas independientes entre sí. En punto de religión, la nación estaba ya comprometida de manera definitiva (15). Refiriéndose al diputado cuyo discurso había motivado la consulta del Congreso de Zacatecas, Gordoza proclamaba:

Elevemos de consumo el Señor Diputado Gómez Huerta, y el que suscribe esta reverente exposición, elevemos al soberano congreso general nuestros ardientes votos y súplicas humildes, para que acelerando sus trabajos dé a la patria el día tan suspirado en que se establezcan relaciones con la Santa Sede: así es como corresponderá el Sr. diputado a la expectación pública; de esta suerte llenará aquella íntima y preciosa confianza que el partido de la villa de Tlaltemango libró en su actividad y celo, y tendré yo también la gloria y dulce complacencia de cooperar a sus designios (16).²⁸

²⁸ Costeloe, *Church and State...*, pp. 66, 93, 99, indica que la opinión sobre el patronato se había vuelto muy confusa desde 1823. Las premisas básicas según el alto clero incluían que "... el patronato no era más que el derecho de nombramiento o presentación a los beneficios vacantes; el anterior patronato real concedido por la Santa Sede a los reyes de España había terminado con la independencia; sólo podía renovarse, o podía otorgarse un nuevo patronato, mediante recurso a Roma; mientras tanto, el derecho de nombramiento a los beneficios menores se devolvía a los obispos; podía permitirse alguna fórmula para que la autoridad civil excluyera candidatos [indeseables]". La postura regalista consistía en que "... el patronato subsistía por transferencia automática al nuevo gobierno o nación; o bien el anterior patronato español había terminado, pero puesto que los poderes de patrón eran parte de la soberanía, la nueva autoridad soberana los poseía automáticamente; la opinión radical insistía en que no había necesidad de ir a Roma para pedir el patronato que la nación debía proceder a ejercer; la opinión moderada argüía que, aun cuando México poseía el patronato, su uso o ejercicio debía ser confirmado por Roma; el patronato era principalmente el derecho de nombramiento pero se sugería [...] que incluía asimismo la autoridad de implementar otras reformas, por ejemplo, cambios territoriales en las diócesis, reforma de las órdenes regulares, abolición de los impuestos eclesiásticos, cambios en los diezmos, admisión de documentos papales, jurisdicción legal sobre asuntos que involucraban el patronato". Desde 1825 el tema del patronato se agitó con nueva fuerza en el Congreso Federal. "Durante 1826 y 1827, un estado tras otro puso en práctica leyes que afectaban una variedad de actividades de la Iglesia en un esfuerzo o bien de dar la vuelta al asunto del patronato o más probablemente, para presionar al Congreso Nacional para que actuara."

Dentro de un ambiente polémico propenso a ampliar la disputa entre la Iglesia y el Estado, y llevar a una confrontación sobre principios o en torno al concordato, el problema más espinoso que se presentó en esos años fue la extinción del Tribunal de Haceduría. La supresión de este tribunal, por la autoridad civil mediante el cual el cabildo eclesiástico administraba todo lo relativo a diezmos, amenazaba la jurisdicción y la solvencia económica del alto clero. Esto llevó en un nivel concreto a plantear el asunto de los aranceles parroquiales. El dinero que los reformistas utilizarían para suprimir éstos, habría de provenir de los diezmos administrados por el Estado.²⁹

La gama de temas conexos tratados al entablar la polémica en torno de los diezmos y los aranceles, demostraba que los agitados planteamientos generales — que se prolongaron desde los años anteriores — representaban más que un simple contexto. Paralelamente el sesudo y detallado debate en torno de los dineros eclesiásticos, se replanteaba con creciente claridad que las cuestiones más generales habían de bajar de lo abstracto y volverse concretas. El modo de hacer esto era retomar el tema del patronato. Ese virtual protectorado que el Estado ejercía a favor de la Iglesia conllevaba la solución de todas las cuestiones teóricas pendientes en torno de la Iglesia, la sociedad y el Estado. Desde 1827 hasta 1831 eran los diezmos el punto de prueba, secuela principal al fallido artículo 7º de la Constitución de 1824 y a las disputas sobre impuestos y la exclusiva en 1825 y 1826. El agitado escenario ideológico, la crisis financiera del Estado, la crisis de la jerarquía eclesiástica al contraerse a uno el número de obispos en funciones, y la crisis del programa democrático del nuevo gobierno a partir de 1827, impulsarían la generalización de la cuestión de los diezmos a la pretendida solución final de la cuestión del patronato. De ser un tema a nivel del Estado nacional desde 1824, el patronato descendería claramente al nivel de la soberanía popular, pero el manejo de esta última, desde los estados de hecho, permitía que toda la polémica liberal finalmente

²⁹ Véanse también las obras ya citadas de Staples, pp. 105-114, 127-136; Pérez Memem, pp. 252-258 y 418 *infra* y ss.

entrara de lleno en el tema del patronato. De ser un tema de Estado, el patronato se volvió claramente preso de la polémica ideológica.

Fue mediante el decreto número 77, el 16 de febrero de 1827, que el estado de Jalisco había suprimido el Tribunal de Haceduría. Por el mismo decreto, elaborado en sesión secreta, se sustituyó el tribunal por una junta de diezmos.³⁰ En el debate que sobrevino por este cambio, una publicación contraponía una representación contraria por parte del cabildo eclesiástico de Guadalajara, y un dictamen especial elaborado por una comisión de la Legislatura.³¹ Mientras la representación del cabildo insistía en que la mudanza aludida requería un acuerdo entre la autoridad eclesiástica y la civil, y debía esperar la decisión del Congreso General en materia del patronato (3-6), el dictamen partía de bases teóricas radicalmente opuestas. Asentaba categóricamente que los diezmos tenían su origen en la autoridad real, que era secular, y no en la autoridad eclesiástica (7-8). El apelar a bulas pontificias y argumentos semejantes, decía luego, “¿no merece la calificación de sediciosa?” (9): “¿Quién no ve en esta expresión la subversión de toda la obra social de los mexicanos?” Según el dictamen, por el contrario, era claro que por línea histórica la soberanía de los mexicanos era absoluta en esta cuestión. El Congreso Federal, se insistía, había declarado los diezmos bienes profanos. En consecuencia, o se administraban los diezmos por el Estado o tal renta no tendría sentido alguno. La abolición del Tribunal de Haceduría en Jalisco era procedente con lo decidido en el Congreso Federal (10-11). No había alteración de cuotas, ni diferentes aplicaciones de los diezmos, sólo un cambio de tipo administrativo (11). Sin embargo, el dictamen su-

³⁰ Decretos expedidos por la Legislatura de Jalisco, suprimiendo el Tribunal de Haceduría de la Santa Iglesia de Guadalajara, representaciones que sobre esto ha hecho el V. Cabildo, y contestaciones que han medido entre esta corporación y el gobierno de aquel estado, con algunas observaciones sobre las cuestiones que merecen examinarse, México, Imprenta de Galván a cargo de Mariano Arévalo, 1827, pp. 1-4. El decreto 78 reglamenta la nueva situación establecida a partir del 77.

³¹ Representación elevada al Honorable Congreso del Estado de Jalisco por el Cabildo Eclesiástico con el fin de hacer revocar el Decreto núm. 77, y Dictamen que abrió su Comisión Especial sobre este asunto, se publica de orden del mismo Congreso, Guadalajara, Imprenta del C. Sanromán, 1827.

gería que se formara una comisión especial del Congreso, y otra del cabildo eclesiástico, en que se entablara la abolición de ciertos derechos y obvenções parroquiales. Se mandaba girar "testimonio de este expediente" al Congreso Federal (11-12).

La Iglesia de Jalisco estaba pronta a quejarse de nuevo, y estaba lista para defenderse con las armas en su haber, el 2 de marzo de 1827.³² Presa de la premura del tiempo, el cabildo eclesiástico manifestó primero desconcierto y sorpresa ante la medida del Estado. Insistió que "no le era permitido convenir en el establecimiento de la junta, nombramiento del único individuo eclesiástico que se le concedía elegir, y concesión del local para el despacho de la junta". Simultáneamente el cabildo protestaba al gobernador "con toda sinceridad los respetos y sumisión debida a los supremos poderes del Estado" (7). Pero este equilibrio era difícil de mantener porque esta formal sumisión era acompañada de una dura crítica y repulsa del decreto gubernamental. La integración propuesta para la nueva junta de diezmos, y la distribución del voto entre sus miembros, era un escándalo para el cabildo eclesiástico, ya que "lejos de acreditar su concurrencia de la intervención que se le da en la administración de sus rentas a la Iglesia, antes parece un testimonio de desprecio con desdoro y ultraje de la dignidad episcopal y del V. cabildo depositario de su jurisdicción" (13).

El resultado era un despojo a los ojos del cabildo. Recordando un intento similar de cambio a fines del siglo XVIII (12), el cabildo se permitió una reflexión de alta política:

Y si con menos fundamento tuvo a bien el gobierno español, aún con la égida del patronato, absoluta autoridad y abuso ministerial que muchas veces hemos llorado amargamente, acceder a las representaciones de

³² *Decretos expedidos por la Legislatura de Jalisco, suprimiendo el Tribunal de Haceduría de la Santa Iglesia de Guadalajara, Representaciones que sobre esto ha hecho el V. Cabildo, y contestaciones que han mediado entre esta corporación y el gobierno de aquel estado, con algunas observaciones sobre las cuestiones que merecen examianrse*, México, Imprenta de Galván a cargo de Mariano Arévalo, 1827.

todas las Iglesias de América, ¿qué no debe esperar este cabildo de un gobierno liberal republicano franco, cuyo primer carácter debe ser como político el respeto a las propiedades que garantizan todas sus constituciones, y como católico apostólico romano, el cumplimiento y protección de las leyes eclesiásticas y concordatos? Así debe esperarlo este cabildo, y así lo han protestado solemnemente los supremos poderes del Estado (15).

Sin embargo, el cabildo no parecía querer una confrontación con el Estado en Jalisco. Declaraba que se hallaba en el dilema de "desertar de sus deberes" para con la Iglesia o disgustar al gobierno, pero que no deseaba ni una cosa ni la otra. Por eso, al cabildo "no le queda otro arbitrio que apelar al juicio y discreción de V.E. mismo [el gobernador] y del honorable congreso, para que se convenzan y persuadan de que tan lejos de oponerse por una voluntaria obstinación, se encuentra en un conflicto amargo y doloso del que no puede libertarse". Para este efecto, el Tribunal de Haceduría cesaba "en lo contencioso y judicial" no sólo para Jalisco sino para los otros estados de la diócesis. No aceptaba el cabildo, sin embargo, conceder el uso de instalaciones para la nueva junta de diezmos que se le habían exigido. Se limitaba a ofrecer secamente al gobernador que "V.E. puede obrar como mejor le parezca, según lo ha practicado ya en la instalación de la junta y recibimiento del archivo" (19).

El cabildo ofrecía abstenerse de su parte en las rentas decimales —anotando que "cesarán por lo mismo nuestras obligaciones y derechos"— para demostrar "que nuestra resistencia no procede de un miserable apego a los intereses que se versan" (19-20). Insistía en que estaba "dispuesto a cualquier reforma hecha según los cánones" en pos de un "acomodamiento racional". Para tal efecto, decía, había solicitado en varias ocasiones ya entrar "en conferencia con las autoridades civiles [...] conforme al decreto de 18 de diciembre" (20). La representación del cabildo seguía insistiendo, por tanto, en que no hubiera innovación mientras no se resolviera la cuestión del concordato a nivel nacional. Aceptaba los hechos

de fuerza del gobierno estatal de manera que no se le proba-
ra deseo de subversión, pero a su vez rescataba el principio
de los derechos eclesiásticos. Difícilmente podía escaparse
—dentro de esta línea de pensamiento— de la conclusión de
que el Estado en Jalisco era el transgresor frente no sólo a
los derechos de la Iglesia sino a las decisiones del Congreso
Nacional. La decisión del cabildo de abstenerse de los diez-
mos era, asimismo, un arma de doble filo. Si el gobierno del
estado aceptaba la oferta, Jalisco quedaba acéfalo en lo reli-
gioso, ya que cesaban las "obligaciones y derechos" de los
integrantes del cabildo eclesiástico. La diplomacia eclesiásti-
ca era formalmente sumisa ante el gobierno del estado, pero
el reto que implicaba su respuesta presentaba al Estado, en
la entidad, un difícil dilema en que de nuevo su autoridad y
poder efectivo se pondrían a prueba.

Otro folleto titulado *Defensa del Venerable Cabildo Ecle-
siástico de Guadalajara* incluía la publicación del informe de
la Junta de Diezmos del 5 de julio de 1822.³³ Éste contrasta-
ba en el informe "el lenguaje humilde, sumiso y lastimero del
cabildo" con su "sistema de oposición y resistencia, hasta aho-
ra no interrumpido". Sostenía la multa que se había impues-
to al cabildo con el motivo de la representación que se acaba
de citar del 2 de marzo, en que el debate en torno de un tér-
mino usado le permitía incluir a los miembros del cabildo ecle-
siástico entre los que "le fuesen irrespetuosos, e inobedientes,
y no cumplan con sus órdenes" en su trato con la junta (7).³⁴

³³ Mariano Primo de Rivera, *Defensa del Venerable Cabildo Eclesiástico de Gua-
dalajara, contra el informe que ha hecho en ofensa suya la junta directiva de diez-
mos, y el gobierno civil de Jalisco*, México, Imprenta del Águila, 1827. El "Informe
de la Junta de Diezmos" se reproduce en las pp. 6-10.

³⁴ Aparecía la palabra "degradan", luego aclarada como "desagradan" en rela-
ción con el gobierno civil. En *Decretos expedidos por la Legislatura de Jalisco, su-
primiendo al Tribunal de Haceduría*... se presenta la versión sancionada por la Iglesia
del documento discutido (6-21). El término disputado aparece en la p. 20. La frase
clave es "estamos muy dispuestos siempre que se juzgue necesario para que ter-
minen estas contestaciones odiosas que 'desagradan' a V. E. y mortifican al Cabil-
do, a hacer dimisión de nuestras rentas y atenernos a las obligaciones de los fieles
administrados por nosotros, en cuyo caso excluidos de todo participio en rentas de-
cimales cesarán por lo mismo nuestras obligaciones y derechos" (19-20). Como se
verá, la interpretación varía considerablemente según aparezca una palabra u otra.
Este mismo folleto incluye, además, otros escritos relativos a esta polémica. No es

Argumentaba en términos categóricos que la junta estaba en
plan de entregar íntegramente y a tiempo a los miembros del
cabildo su parte de los diezmos captados. Y contradiciendo
la sugerencia contraria, le colocaba toda la culpa en este punto
al cabildo, cuyos miembros —salvo uno— rehusaban cobrar
por su vehemente resistencia al cambio.

Mas la Iglesia no iba a ceder tan fácilmente en esta cues-
tión. Armada con los conceptos desarrollados en los últimos
años, nuevamente procuraría echarle en cara su liberalismo
al gobierno. El mismo folleto que publicaba el informe aludi-
do contenía la "Última representación del apoderado del ca-
bildo eclesiástico" del 15 de septiembre de 1827.³⁵ El punto
de partida era la clara denuncia de que desde 1824 se había
pretendido en Jalisco el "abatimiento y humillación" del ca-
bildo eclesiástico. Y esta vez la representación se hacía direc-
tamente al presidente Guadalupe Victoria, siguiendo la misma
táctica usada en el punto del artículo 7º de la Constitución
estatal en 1824, y en las disputas de 1825 y 1826, de apelar
a las instancias del gobierno federal. De hecho, manifestaba
haber ya recurrido infructuosamente a este medio, y el consi-
guiente tono de desamparo que adoptaba la representación
clerical aparentaba subrayarlo (12). Parecía, afirmaba,

que no queda al venerable cabildo más recurso que
al cielo, y que sobre la tierra, manteniéndose sus res-

carente de interés que se inicia con la siguiente cita de Tomás Paine: "Sería un acto
despótico y arbitrario, el de hacer una ley que prohibiese investigar los principios
buenos o malos que sirven de fundamento a la misma ley o a otra cualquiera. Si
una ley es mala, una cosa es oponerse a su ejecución, y otra muy diferente la de
exponer sus errores, razonar sobre sus defectos, y hacer ver el motivo por el cual
merece ser derogada, o sustituida otra en su lugar", *Derechos del hombre*, capítulo
4. En la observancia al final del folleto, se procede a señalar que Jalisco usurpaba
en su proceder sobre el Tribunal de Haceduría a los derechos de la federación y de
los otros estados comprendidos en la diócesis de Guadalajara (50-51). Reclama-
ba los "derechos de propiedad y seguridad" bajo la Constitución de 1824 para de-
fender su administración de los diezmos (53). Citaba a Jeremías Bentham al respec-
to para asentar con él, que el "interés público [...] no es más que un término
abstracto que solamente representa la masa de los intereses individuales" (53-54).
"Los intereses individuales son los únicos intereses reales: cuidad [...] de los indi-
viduos; no los molestéis, no permitáis jamás que se les moleste, y habréis hecho
bastante por el interés público" (54).

³⁵ Primo Rivera, *Defensa*..., pp. 11-41.

petables individuos firmes en sus principios, no tienen esperanza ni otro camino, que el de la pena y del tormento, hasta llegar a ver el exterminio de su Iglesia, de su autoridad y de sus personas si no huyen a abandonar el puesto (13).

Un panorama tan negativo para la Iglesia, no obstante, no la haría desistir. El apoderado asentaba desafiante que "el venerable cabildo seguirá [...] los pasos que eligió hasta tocar la voluntad del Dios verdadero que lo sostiene" (14).

El apoderado procedería en su representación guiado por este mismo espíritu del cabildo. Y al efecto denunciaba que en el Congreso de la Unión el presidente de la comisión eclesiástica fuera el representante por Jalisco, José de Jesús Huerta. Huerta —aunque no lo dice el apoderado— era sacerdote. Pero el apoderado señalaba claramente su trayectoria de pensador liberal y sugería que estaba confabulado con las autoridades de Jalisco en este asunto (14-15).³⁶ Reclamaba que la acción tomada por el gobierno de Jalisco era contraria a la autoridad del Congreso Federal en esta materia. Insistía en que no tenía sentido ni procedía legalmente separar "la autoridad, administración y distribución de los diezmos" del tema mismo de rentas cuya resolución incumbía al Congreso Nacional. Objetaba que se asignaba mayor parte de los diezmos a los estados que anteriormente se otorgaba al rey de España, y que el gobierno de Jalisco asumía un poder sin precedentes legales ni constitucionales sobre la Iglesia (16-17).

El apoderado del cabildo eclesiástico subrayaba su aserto al afirmar que:

...quería también me dijera si es conforme a la constitución, y a nuestro sistema liberal, el discutir en sesión secreta sobre la extinción de dicho tribunal y en el mismo día ejecutar la ley sin publicarla, no permitir excusa, ni espera alguna al venerable cabildo (17).

Defendía el derecho del cabildo eclesiástico de afirmar sus derechos y presentarlos, y condenaba de paso la multa que se

³⁶ Véase sobre Huerta a Iguiniz, "El doctor don José de Jesús Huerta", en *Anuario de la Comisión Diocesana de Historia del arzobispado de Guadalajara*, México, Jus, 1968.

le había impuesto. "Jamás se ha podido estimar irrespetuosidad e inobediencia, representar los derechos propios, protestar sus recursos al superior y sostener la propia autoridad" (17-18).

El alegato que elabora el apoderado dependía de su capacidad para reconciliar el orden legal con la postura eclesiástica. Así, la sumisión de la iglesia a la constitución y a la soberanía popular serían compatibles con una fuerte defensa de los intereses propios. "Que la Iglesia santa reconozca, y obsequie la soberanía del pueblo, es muy justo, así lo pide el orden...", concedía. Mas reclamaba para la Iglesia una "atención y miramiento" no menor de lo que se daba a los particulares (18). Y en este contexto se permitía el apoderado indignarse profundamente en el asunto de la multa aplicada al cabildo (18-19). En el contexto de los malos entendidos entre gobernados y gobernantes, "no se citará otro caso igual *ni en el tiempo del despotismo y de la arbitrariedad*" (19; las cursivas son mías). El apoderado proseguía insistiendo en que el punto a discusión era el derecho ciudadano de defenderse ante actos arbitrarios del gobierno:

Aunque no hablaran a favor de aquel muy respetable cuerpo [el cabildo eclesiástico] las leyes antiguas, la práctica y posesión de muchos años, la constitución, que había reservado estas materias al congreso general, y éste mismo que exige para toda novedad el acuerdo de las iglesias, bastaban las reglas más generales con que hemos querido desterrar de entre nosotros el despotismo, y aquella absoluta dominación sobre las propiedades y derechos *de los cuerpos, y de los individuos particulares*, para que la junta se hallara embarazada a explicarse con la libertad, y con la confianza que quiere figurar en su apología, o defensa, a que voluntariamente se prestó [se refiere al susodicho informe]: porque habiéndose de tratar de un nuevo sistema en el manejo, distribución y percepción del ramo, debía oírse a los capitulares de la Iglesia como partícipes de la gruesa, y por tanto interesados en el cobro, en la administración y en su repartimiento (23-24; las cursivas son mías).

La conveniencia y no sólo el apego a la constitución "liberal, justa y de igualdad" debió inclinar al gobierno a consultar a la Iglesia en este asunto. Sus conocimientos en la materia, ganados a través del tiempo, tenían su utilidad. Pero en vez de eso se había obrado con sigilo y reducido la presencia eclesiástica en la nueva junta de diezmos a un solo voto, de cuatro en total (24). Las nuevas reglas hacían virtualmente imposible que el eclesiástico presidiera la junta o manejara el voto decisivo (25). Por otro lado, las habitaciones ocupadas sin permiso por la nueva junta de diezmos, habían servido para diversas funciones y alojado un variado material que ahora sólo difícilmente podía acomodar la Iglesia en otra parte (26-27).

¿En dónde están las reglas que hoy nos gobiernan?
¿Así nos aseguraremos en la posesión de nuestros bienes, en la de nuestras propiedades, en la de nuestros derechos? Es ciertamente el ejemplo más perjudicial que podía darse, que el gobierno obre por semejantes principios contra leyes constitucionales, que tanto lisonjean y agrandan a los pueblos (27).

El apoderado del cabildo eclesiástico acusó a la junta, además de incluir un embuste en su informe. Se había acusado a los miembros del cabildo eclesiástico de no cobrar sus diezmos por voluntad propia. Por un lado esto soslayaba el problema de fondo. Por otro:

...el reglamento que determinó el repartimiento que debía hacerse de la gruesa decimal, y los socorros que se han de prestar a los capitulares de aquel venerable cabildo se publicó en 9 de mayo, cuatro días después de presentada mi representación a este supremo gobierno. Y ¿podía ser que antes de su publicación se ejecutara? (29-30)

La publicación del reglamento, lo que es más, no se comunicó a los miembros del cabildo eclesiástico directamente (30). En su denuncia de rebeldía de parte del cabildo, la junta pecaba de insolencia y excedía su autoridad. Además, la junta demostraba una "mezquina comprensión" de la materia (34).

El cabildo justificaba su procedimiento con base en la constitución nacional, el decreto de 18 de diciembre de 1824 y las leyes vigentes, en lo referente a lo civil. En lo eclesiástico, se apegaba a "las disposiciones canónicas" y "la disciplina actual de la Iglesia" (34-35). "¡Proceder religioso, honrado, loable, digno de vuestra veneración!" (35).

El apoderado aun denunciaba variaciones en la distribución de los diezmos y justificaba una resistencia digna y honorable de parte del cabildo hasta en tanto no se resolvieran sus "recursos pendientes del soberano Congreso General" (35-36). Atacaba los razonamientos de la junta de poco sinceros y subrayaba "el arte, los designios y la injusticia de aquel informe" (37). Tras diversas anotaciones adicionales encaminadas a fortalecer su argumento aún más, aplaudía el artículo 3º de la Constitución General en cuestión de la irrenunciable catolicidad de la nación mexicana (38-39). "Y religión católica, apostólica, romana, sin su Iglesia, sin sumo pontífice, sin sus ministros, sin sus cánones, concilios, reglas y disciplina actual, es una quimera, es insignificante, es un engaño" (39).

Esto parecía la culminación de este alegato que pretendía aunar el respeto a la soberanía popular por parte de la Iglesia con su apego a sus funciones religiosas. Pero no fue así. En vez de eso el apoderado avanzó en una dirección llena de ambigüedad. Se había defendido al cabildo con apelación a los derechos liberales del ciudadano, y la insistencia en el derecho de defender la propiedad y los principios propios. Ahora se afirmaba temerariamente en el contexto de aquel momento una idea más tradicional:

La Iglesia tiene su soberanía, su potestad, su jurisdicción, sus leyes, su disciplina, sus armas propias y sus ministros, de un principio el más alto y sublime. La nación que admite, constituye y jura la religión de Jesucristo, desde ese mismo instante debe reconocer, respetar, sostener, y proteger la soberanía, la potestad, la jurisdicción, las leyes, la disciplina, las armas y los ministros de esa Iglesia. Ésta no es un individuo, un ciudadano, que vive solamente a la protección y bajo la potestad de sólo el gobierno civil, sino un so-

berano que obtiene, y en medio de la civil ha de ejercer su potestad, su jurisdicción, sus leyes, su disciplina y sus armas, nombra y sostiene a sus ministros, obrando en unos puntos con absoluta independencia, y en otros de acuerdo con la soberanía civil (39-40).

El recurso a las libertades constitucionales quedaba debilitado en este contexto, ya que se otorgaba prioridad a otra esfera de consideraciones. No quedaba la postura del cabildo en un solo plano, sino que se movía beligerantemente de uno a otro.³⁷ ¿Se justificaba la Iglesia al reclamar derechos de particulares y luego reclamar un trato de soberano? ¿Cómo podrían reconciliarse estas dos líneas de pensamiento? ¿Cómo podía asumirse postura de súbdito vuelto ciudadano, por un lado, y de poder paralelo, por el otro? Éste podía ser tradicional, pero en el trance de aquel momento debilitado rudamente la coherencia interna del discurso clerical. Esto no podía menos que mermar la eficiencia de este discurso, y posteriormente precipitar a la Iglesia a un nivel de rencoroso francotirador frente al Estado liberal triunfante. Ahora, su mensaje se concreta a al requerimiento de que se conservara "disciplina eclesiástica, sin alteración hasta que se arregle el ejercicio del patronato" (40).

Otro folleto de 1827 se constreñía precisamente a fundamentar desde un ángulo distinto esta misma idea de congelar los cambios hasta que no se concertara un concordato que regulara al patronato.³⁸ Se retomaba una visión historicista o

³⁷ Vale la pena recordar en este contexto que Costeloe, *Church and State...*, p. 8, asienta que "[c]ada esfuerzo por las autoridades civiles por confiscar propiedad perteneciente a la Iglesia [...] recibió la respuesta de que toda la riqueza eclesiástica era sagrada e inalienable". Aunque, como se ha visto, la respuesta del clero de Jalisco era más compleja de lo que este aserto indicaba; lo dicho por Costeloe subraya las tendencias teocráticas que hasta aquí se han hecho notar sobre todo en el capítulo 4 de este estudio.

³⁸ José Francisco Arroyo, *Discurso que el Sr. Dr. D.... pronunció [sic] en la H. Asamblea del Estado de Nuevo León de que es diputado, al discutirse en ella el proyecto presentado al H. Congreso de Zacatecas por su diputado el Sr. Gómez Huerta*, Guadalajara, Imprenta de la viuda de Romero, 1827, sin paginación. Iguiniz, *Catálogo biobibliográfico...*, pp. 76-79 y 162-163, proporciona información tanto sobre Arroyo como acerca de Gómez Huerta. José Francisco Arroyo y Villagómez era doctor en teología por la Universidad de Guadalajara y fue muy activo allí, enseñando en

gradualista ante los sucesos humanos. La sociedad y su normatividad se veían frágiles e inseguras y hubo que velar por que —pasara lo que pasare— los cambios se hicieran ordenadamente y con "cálculo exacto". "Para arruinar no es menester detenerse mucho, en dos renglones esto hecho; pero levantar y enderezar luego lo que precipitada e imprudentemente se arruinó una vez, suele no ser tan fácil". Esto era cierto en cuestión de diezmos y del futuro de los aranceles parroquiales; lo era asimismo en la pretensión del Estado de invadir la esfera propia de la Iglesia en general. Cuestión por cuestión, "cada una de un tamaño enorme, se trataba siempre de cosas que ameritaban detenido estudio y atinadas decisiones". Sin embargo, en vez de esto, se daba un "montón de ideas enormes vastísimas" sin "proposiciones precisas, determinadas, netas, exactas, que pueden llamarse iniciativas, proyectos de ley o decreto, y sujetarse a votación". El folleto estaba dirigido a remover la amenaza de que la ideología liberal, en pleno auge, dominara al recinto legislativo y animara el futuro curso de los eventos. El motivo inmediato fue un discurso amplió sobre la cuestión clerical que había presentado el señor Gómez Huerta en la vecina Legislatura de Zacatecas. La respuesta dada fue originalmente presentada al Congreso de Nuevo León. El folleto llegó a imprimirse en Guadalajara.

El rasero liberal de Gómez Huerta, se seguía argumentando, no podía ser el modo de proceder. Hacer las cosas de golpe y de bulto era inapropiado. Muchos gobiernos habían retrocedido históricamente de pasos tan precipitados, y "yo no puedo persuadirme que todo eso sea tan liso y tan llano como

el Seminario Conciliar y la universidad, y dirigiendo el Colegio Clerical como rector de 1805 a 1815. Fue representante de Guadalajara en las Cortes españolas de 1820 y 1821, y luego prosiguió con una carrera política en la Legislatura de Nuevo León y una carrera eclesiástica en el cabildo eclesiástico de Monterrey. Retornó a Guadalajara en 1831, donde desempeñó cargos eclesiásticos relevantes. Fue un profuso escritor. José Guadalupe Gómez Huerta era doctor en cánones de la Universidad de Guadalajara. Enseñó derecho canónico en el Seminario Conciliar de Guadalajara y se desempeñó como cura párroco en Zacatecas. A partir de 1823 logró elegirse al Congreso constituyente y luego a la Legislatura del estado de Zacatecas. Iguiniz asienta que "perteneció a la casta de sacerdotes [...] que a raíz de la consumación de la Independencia aceptaron y defendieron los principios del liberalismo, y en el seno del Congreso [de Zacatecas] se señaló por su radicalismo...", p. 163.

cree el Sr. Gómez Huerta". Este diputado, se afirmaba, decía simplemente lo que el Pensador Mexicano, cuyas ideas provenían de los españoles liberales establecidos en Londres. Tras de ellos estaban las ideas de autores muy discutibles. "Sólo en esto puede haber admiración."

Había que leer la parte contraria, la desmentida de estas ideas para "formar un buen juicio". Se daba el caso, por ejemplo, de que se le criticara a la Iglesia por un supuesto fárrago de impedimentos en relación con los matrimonios, pero no se tomaban en cuenta las dispensas de los mismos y se exageraba el número de éstos. "La exageración es, ya se ve, tan desmedida que apenas se le perdonaría a un andaluz." Falta pues, motivo para "quejas tan amargas y sentidas".

No podía ser más manifiesto, según este folleto, que sólo hombres de auténtica erudición podían resolver estas cuestiones. Mas las legislaturas provinciales no eran los lugares idóneos para hallarlos y realizar las decisivas cavilaciones en estas materias. "Allá en el Congreso Federal hay hombres sabios que entienden todos esos puntos más que el Sr. Gómez Huerta y más que todos nosotros". El Congreso Federal ya estaba bien enterado de los pros y contras de todas estas cuestiones y no había que atiborrarlo de pretensiones de ilustrarlo. De todo lo anterior, se concluía simplemente que "de callar ningún mal se sigue; de hablar puede seguirse alguno".

Parece sintomático y significativo que *El Defensor*... haya recogido las ideas de Arroyo en las páginas de su periódico.³⁹ Era un planteamiento muy consecuente con la visión que fraguaba claramente el cabildo eclesiástico de Guadalajara: el derecho soberano de opinar y formar juicios era legítimo. Mas en materia eclesiástica la decisión de la soberanía mexicana debía darse a nivel nacional, en las augustas cámaras del Congreso Federal. Así como el cabildo eclesiástico venía refiriendo sus conflictos con el gobierno del estado de Jalisco a la presidencia de la República, finalmente el concordato tenía que pasar por las cámaras legislativas. Que esto fuera

³⁹ Iguiniz, *Catálogo biobibliográfico...*, p. 78, acredita los artículos de Arroyo en *El Defensor*...

a nivel nacional es lo que se quería. Nuevamente el compromiso eclesiástico con la soberanía popular se mostraba parcial. Las legislaturas estatales, se aceptaba, gozaban de los derechos que otorgaba la soberanía popular, pero, se opinaba, debían postergar su ejercicio no sólo a favor de una solución nacional, sino con deferencia a la sabiduría de la cúspide legislativa y del ejecutivo nacional en la ciudad de México.

Mas si la Iglesia de Jalisco resbalaba al acomodarse a las implicaciones de su teórico y declaradamente patriótico apego a la soberanía nacional y la Constitución de 1824, no estaba dispuesta a que se le llamara la atención o se le hablara en tono de reproche. Otro escrito publicado en 1827, al parecer de la pluma de José Ramírez, respondía duramente a la acusación de ultramontano que le había hecho José de Jesús Huerta.⁴⁰

Ramírez representaba algo más que a la Iglesia de Jalisco en su insistencia de que ningún ejercicio del patronato fuera lícito hasta que no se firmara concordato con el papado. Mas su indignación ante la acusación de ultramontano apenas pudo contenerse. El bien de la patria, sugería, requería un cuidadoso deslinde en materia de las relaciones Estado-Iglesia. Y a pesar de esto, alegaba, Huerta procedía por medio de ataques, implicando a todos al acusar indiscriminadamente de entrega a la curia romana. Frases como "potencia extranjera" para referirse al papado eran incendiarias y no respon-

⁴⁰ *Contestación al discurso del señor Huerta. Pronunciado (según se dice en el impreso en Guadalajara) en la sesión secreta del 15 de mayo del presente año de 1827, Guadalajara, Imprenta del C. Mariano Rodríguez, ca. 1827.* Significativamente éste es el mismo Ramírez y Torres cuyo *Elogio fúnebre... Fernando VII* se citó en el capítulo 3 de este estudio. Véase Iguiniz, *Catálogo biobibliográfico...*, pp. 237-238, quien adscribe este escrito a Ramírez. Este personaje fue doctor en teología por la Universidad de Guadalajara (1808) y abogado por la Real Audiencia de la Nueva Galicia (1818). Se desempeñó como canónigo del cabildo eclesiástico de Guadalajara y representó a la intendencia de Guadalajara en las Cortes españolas de 1820 y 1821. Fue diputado por Guadalajara al Congreso Constituyente de 1823 y 1824, en que figuró en la comisión encargada del patronato. Sobre Huerta, también doctor en teología por la Universidad de Guadalajara, véase Iguiniz, "El doctor don..." e Iguiniz, *Catálogo biobibliográfico...*, pp. 192-194. Combinó una carrera política marcadamente liberal con su carrera eclesiástica. Fue presidente de la misma comisión del patronato en que participó Ramírez en 1823 y 1824.

sables, y no obstante las usaban "nuestros políticos con irreflexión bien imperdonable en algunos de ellos" (17).

Denunciaba Ramírez que Huerta hablaba de una aristocracia eclesiástica mientras que sólo llamaba a la mayoría de los ciudadanos "pueblo" cuando apoyaban a "parte ilustrada de la república" y la tachaba de "plebe" —"un espectro ominoso"— cuando no era así (23-25). José de Jesús Huerta, se asentaba por otra parte, demostraba conocimientos poco exactos de los autores mismos en que se basaba. Se sugería que una fuente más confiable era *El Defensor*..., "para que el uso de la autoridad (de escritores eclesiásticos) no sea una saeta que se vuelve contra el mismo que la dispara" (25-40). Ramírez demostraba impaciencia ante lo que claramente contemplaba como la necedad de Huerta, así como su mal manejo y "baturillo" de fuentes (40). Huerta, sugería, se entregaba a la "razón de Estado" y estaba en un error (47). Y, en la medida en que reducían las cosas a un intercambio de acusaciones mutuas, Ramírez se permitía señalar a Huerta de yorkino y masón. De tener que escoger entre yorkismo y ultramontanismo, añadía Ramírez, se vería obligado a escoger el último. Mas agregaba que a este nivel (que le parecía obviamente vulgar y de deslindes poco finos) se encontraría de seguro en compañía de Arizpe, Vázquez y Alcocer (50-51).

Ya no deseaba condescender más con Huerta, y con tono de arrogancia y hastío, Ramírez hacía alarde de sus conocimientos en materia de patronato, denunciaba de puerilidad la postura de Huerta, y apelaba como último recurso al "juicio del público". Enardecido, sin duda, este miembro del cabildo eclesiástico de Guadalajara defendía no sólo su erudición sino con singular ahínco su patriotismo y su compromiso con las ideas republicanas no menos que su confianza en el pueblo (51-56). ¿Hasta qué límites? No quedaba claro. Pero la intención y el probable efecto político eran más obvios.

En otro escrito de Ramírez publicado en 1827, se percibe su peculiar concepción de la Constitución de 1824 y el papel de la soberanía popular mexicana.⁴¹ Nos referimos a su voto

⁴¹ José Miguel Ramírez, *Voto particular que sobre el punto de Patronato Eclesiástico presentó al Soberano Congreso Constituyente de la Federación Mexicana*

particular sobre el patronato, originalmente escrito para el Congreso Federal en 1824. Su publicación en 1827 en Jalisco fue indudablemente significativa, en momentos en que el tema del patronato surgía nuevamente a nivel local y se consideraba en la comisión presidida por Huerta en el Congreso Federal. El lenguaje de Ramírez en este documento, desenfadadamente patriótico y optimista, se asemejaba a la acogida brindada a la Independencia nacional en muchos sermones de 1821-1822. Ramírez veía la Constitución de 1824 como la solución para la Iglesia mexicana frente a un liberalismo desenfrenado, y celebraba la elevación del catolicismo al nivel de religión nacional. La constitución, decía, era un

acta inmortal por este solo artículo, en que expresando la más legítima, y verdadera voluntad general, sancionó y eternizó cuanto cabe en lo humano, su soberanía, independencia y libertad, y dio el lleno a las mejores esperanzas, y mayor confianza en que depositaran en sus representantes unos pueblos eminentemente católicos-romanos.

Es evidente que para Ramírez la unión de la religión con la independencia expresaba la "voluntad nacional, en lo más recomendable y precioso de ella, que es su creencia, su orden jerárquico, su disciplina esencial, la religión única verdadera que profesa" frente a la indiferencia y dogmas adversos (12).

Ramírez había llamado en 1824 a la cordura para evitar las bruscas oscilaciones que dañaban, según creía, a la sociedad:

Cuando se ha pasado del gobierno despótico y arbitrario, al liberal y de la ley, vemos que se proclama y sostiene por todas partes en todo y por todo, libertad, derechos, ciudadanía en el modo y grado que todos sabemos; pero observamos también comprobado

el Señor Diputado D. José Miguel Ramírez, individuo de la comisión encargada de aquel asunto, impreso en México, de orden del Soberano Congreso, en la Imprenta del Supremo Congreso en Palacio, año de 1824, Guadalajara, reimpreso en la Oficina del C. Mariano Rodríguez, 1827. Concede Jesús Reyes Heróles, vol. I, p. 301, que este escrito de Ramírez era "erudito e inteligente".

por multitud de hechos muy marcados, que ese entusiasmo por el sistema raya en el grado de un verdadero fanatismo, y sobre el único fundamento de repetir esa palabra, y aplicarla exclusivamente al clero, se le niegan en la práctica esas mismas ventajas del sistema, y sin más principio que éste, se le presenta como una clase enemiga de la sociedad, digna de su opresión, y del ejercicio despótico de la autoridad civil (11).

Ramírez exigía un concordato bien elaborado entre el Estado nacional y el papado para que se procediera a ejercer el patronato. Insistía en el "camino medio" entre los "ultrarreligiosos" y los "fanáticos políticos" (27). Apelaba a la moderación de Bentham, "a quien jamás me cansaré de citar" (51). Y aguijoneaba al patriotismo mexicano al declarar tajantemente que en materia religiosa "[y]o no querría, pues, fuésemos por más tiempo tan serviles imitadores de los españoles" (13). En lo temporal y en lo religioso, pues, México tenía su propia conducta digna y soberana por trazar. En la "infancia política" de México, su apego a la religión católica sería un pilar insustituible de su racionalidad y estabilidad, y el concordato era en ese sentido el asunto del momento (25).⁴² La consagración

⁴² Vale la pena recordar que Hale, *El liberalismo mexicano...*, ha opinado que "[d]ebería hacerse un estudio cabal de Bentham en España y en la América española, y tratar de explicar su influencia", p. 160, nota 21. Hale notó "el carácter no político de la doctrina utilitarista" de Jeremías Bentham y el hecho de que aceptaba que las leyes no fuesen perfectamente igualitarias, p. 158. El Mora menos radical de los veinte se apoyaba fuertemente en Bentham para establecer el equilibrio teórico entre los derechos individuales y los del Estado en su defensa de los derechos de la colectividad, p. 160. Frederick B. Artz, *Reaction and Revolution 1814-1832*, Nueva York, Harper Torchbooks, 1963, ha notado que "[d]urante su vida, la mayor influencia de Bentham no fue en Inglaterra, sino en España [...] y en la América Hispánica. Antes de su muerte en 1832, cuarenta mil ejemplares de su obras en francés se habían vendido sólo en la América Hispánica", p. 84, nota 3. Artz no desconoce el anticlericalismo de Bentham, pero lo ve pragmático al respecto, pp. 88, 99. Señala el reconocimiento que Bentham concedía a la nacionalidad —una tradición cultural y un propósito comunes— como la base apropiada para el Estado y el gobierno, p. 106. Agrega, además que: "A través de los escritos de Bentham puede rastrearse el proceso mediante el cual gran parte de las teorizaciones del liberalismo dieciochesco que hacia época se reducía a los términos que un hombre de negocios del siglo diez y nueve entendería", p. 84. En *Radicalismo no peligroso* (1820) Bentham demostró claramente que se podrían hacer de cambios en el orden político y social existente sin violencia,

de la vida política de la primera república mexicana era el medio idóneo para contrarrestar la fuerza de un liberalismo jacobino. La unión de la patria y la religión por medio del acta constitutiva de la nación era el valladar más seguro contra la arbitrariedad de reyes y asambleas. La arbitrariedad real procedía de la debilidad más que de la convicción; la de las asambleas respondía a las presiones jacobinas. El camino medio era la república representativa, de preferencia con énfasis en la constitución nacional y el Congreso Federal.⁴³

Si esto se planteó claramente en el escrito de Ramírez, *El Defensor...* no perdió la posibilidad de reforzar esta idea en 1828 y 1829 con un extenso artículo sobre la Revolución francesa y la constitución civil que se había querido imponer al clero francés.⁴⁴ Vale la pena señalar que el artículo sobre el clero de Francia y la constitución civil removía los últimos aspectos de ingenuidad en el conflicto entre el Estado y la Iglesia en Jalisco. Se centraba en las medidas confiscatorias de los bienes del clero francés y además de declarar que pretendían destruir la Iglesia, se asentaba que el gobierno se hacía de esta manera de "una caja considerable con qué fomentar más y más la rebelión, y en fin, para pagar los gastos de una revolución con los despojos del altar, del sacerdocio y de los miembros sufridos de Jesucristo". Esto exponía al clero a ser

el juguete del pueblo, sometido a los caprichos de la multitud y de los pretendidos legisladores, enemigos

y aun sin desórdenes serios, p. 216. Las menciones de escritos de Bentham y otros por parte de los pensadores tradicionalistas sugieren mayor cultura y flexibilidad de su parte de lo que muchas veces se ha pensado. El rastreo de los gustos conservadores a este respecto espera aún el esfuerzo del estudioso.

⁴³ Reyes Heróles, I, pp. 301 a 314, le reprocha a Ramírez que justificara el ejercicio del patronato por el Estado únicamente con apelación a la protección que el Estado brindara a la religión y su exigencia de un concordato para que el Estado presentara candidatos para beneficios eclesiásticos. Reyes Heróles parece aceptar la convicción liberal bastante común en aquella época de que el ejercicio del patronato era inherente a la soberanía que asumía el Estado mexicano independiente. Se da cuenta que la subordinación de la Iglesia era imprescindible para la afirmación categórica del Estado mexicano basado en la soberanía popular. Asienta que el nuevo "Estado demoliberal [...] no admite más poder que el poder del Estado", pp. 305-307.

⁴⁴ El artículo seriado comenzó a publicarse a partir del 12 de diciembre de 1828, II, núm. 95, p. 380.

irreconciliables del catolicismo; y para servirme de la expresión de la asamblea misma (de Francia), una tropa de asalariados y de mercenarios, los cuales no podían esperar otra cosa de una nación corrompida que caer pronto en la mayor indigencia y miseria (II, 388).

La constitución civil que se había querido imponer al clero francés había sido el cuidadoso producto de una mancuerna entre ateos enciclopedistas, protestantes y jansenistas. Se alegaba que:

...existía un plan, y éste debía desenvolverse a su tiempo: se quería hacer numerosas innovaciones, alterar y aun destruir las instituciones antiguas; pero al mismo tiempo querían manifestar estas mutaciones como conformes a las reglas de la Iglesia; que las destrucciones se tuviesen por medios de perfección a los ojos de los ignorantes, que en todas partes forman el mayor número; y ser por último cismáticos, herejes e impíos, aunque católicos por algún tiempo en la apariencia (II, 392).

La solución a los abusos en el clero de Francia era la llamada a un concilio nacional, se decía. Esto hubiera permitido atacar los abusos a la vez que resguardar la jurisdicción eclesiástica y la institución canónica. No era procedente ni negar la existencia de abusos, se afirmaba, ni querer corregirlos por medios inapropiados. El ataque de la constitución civil francesa a la autoridad eclesiástica y la jerarquía clerical, la "muerte lenta" que asignaba a los cabildos eclesiásticos, su embestida a la vida del claustro, y su insistencia en el juramento cívico, enfrentaron el digno rechazo por parte de la gran mayoría del clero francés. Amenazado por un "fanatismo patriótico" por parte del populacho, el clero de Francia — incluso los simples curas de zonas rurales y los vicarios — resistió. Los obispos respondieron de manera similar. El clero puso sus principios por encima de sus ambiciones y del interés inmediato del encomio y las promociones, se asentaba.⁴⁵

⁴⁵ *El Defensor...*, II, pp. 396, 400, 404, 408, 412, 416, 420, del 26 de diciembre de 1828 al 16 de enero de 1829.

El suplemento al número 105 de *El Defensor...* del 16 de enero de 1829 se dedicaba a contraponer las debilidades del clero de México en materia económica y en fuerza numérica con su importancia para el Estado y su excelente moral y patriotismo. Hubo países extranjeros que mantenían "el torpe objeto de corromper las Américas, desmoralizarlas, debilitar sus fuerzas con el vicio y el desorden, y conseguir por este medio un triunfo que de otra suerte sería imposible".⁴⁶ En este horizonte

se ha querido romper los vínculos sagrados que estrechan los intereses de la Iglesia y del Estado, encender la guerra más porfiada entre el sacerdocio y el imperio, en fin, renovar las escenas sangrientas representadas en Francia en los últimos días del siglo pasado para asolarnos, despedazarnos, y que oprimidos con la más cruel desesperación presentásemos con placer a las cadenas más vergonzosas nuestras manos inocentes, y doblegásemos la cerviz para llevar de nuevo un yugo mucho más ignominioso que el que a costa de sacrificios sin número conseguimos al fin sacudir gloriosamente [...] ¡Desgraciados de nosotros si secundamos sus planes liberticidas, y miserables si nos dejamos seducir!

Se asentaba claramente que la Iglesia podía coexistir perfectamente con la república federal mexicana.

Se insistía en el suplemento aludido que la Iglesia se hallaba debilitada. De hecho, era un "cuadro lastimero que presenta la Iglesia mexicana". La incomunicación con el papado, el avance del pensamiento anticlerical, y el estancamiento del asunto del patronato por falta de instrucciones de parte del gobierno federal, dejaba a la Iglesia sin dirección adecuada y con una carencia importante de curas. Había un solo obispo en la república, se estaban vaciando ya los cabildos eclesiásticos, y los curatos estaban en manos de interinos y

⁴⁶ Suplemento al tomo II, núm. 105, de *El Defensor...*, 16 de enero de 1829, sin paginación.

con un número insuficiente de ministros. Si el gobierno federal no procedía por falta de fondos, podía contar con una donación por parte del clero y los particulares bien dispuestos. No era conveniente que se agotaran los cabildos eclesiásticos, "esos senados augustos en quienes reside el báculo pastoral en la vacante de silla únicos depositarios del poder episcopal". El problema con los curas era también grave:

¡Ah!, tres mil seiscientos setenta y nueve eclesiásticos; ¿serán bastantes para socorrer a ocho millones de fieles diseminados por inmensas distancias? Pues aquél es el número total de sacerdotes que hay en la república, sin exceptuar los enfermos e imposibilitados...

Invadía el discurso del clero un aire de desesperación y fatiga ante la irresolución de la situación religiosa de la república, y por ende de su mismo papel en la vida nacional. La incertidumbre y los ataques la preocupaban no menos que su creciente debilidad:

...en efecto el clero ha desempeñado completamente las obligaciones que a sus individuos les impone la patria, ha cooperado eficaz y poderosamente a la independencia, al establecimiento de la forma actual de gobierno, ¿y qué premios ha recibido? ¿Se ha escuchado sus clamores? ¿Se ha mejorado su suerte? ¡Ah!, en el día es la misma que en el año de 21, y será mientras no tengamos comunicación con la silla apostólica.⁴⁷

De esta manera los últimos años de la década de 1820 terminaban dentro de coordenadas no tan diferentes a las de 1821-1822. En ambas ocasiones se recurrió a la consagración del lazo entre Iglesia y Estado en las crisis políticas de Méxi-

⁴⁷ Nótese en este contexto de zozobra la publicación de Pío IV, *Dos breves de N S P el señor..., reprobando la herética Constitución Civil del Clero de Francia...*, Guadalajara, Imprenta a cargo del C. José O. Santos, 1828. El tomo que contenía este escrito en la Biblioteca Pública del estado de Jalisco pertenecía a Pedro Espinosa.

co. En la primera ocasión se logró realizar esta solución no obstante la transición de la política iturbidista a la republicana. En la segunda, se procuraba sencillamente que la solución republicana cumpliera su cometido con la Iglesia. Pero las presiones para excluir a la Iglesia del pacto republicano eran ya muy fuertes. La falta de solución de la cuestión del patronato a nivel nacional entre 1824 y 1826 había permitido que se popularizara el tema en las legislaturas estatales, como en Jalisco, mezclándose con asuntos como diezmos, correlación entre los linderos de obispados y estados, y así sucesivamente. El tema del patronato en manos de las legislaturas locales prometía empujar las relaciones Estado-Iglesia hacia una crisis definitiva. Si bien había las mismas tendencias teocráticas a fines de los veinte que al principio, la tónica del discurso ya era mucho menos optimista. De 1829 a 1833 se consolidó fundamentalmente el tenor del debate en torno de la cuestión eclesiástica. Los años de 1831 y 1832 produjeron varios documentos que elucidan la tónica general. Su repaso nos permitirá dar fin a este capítulo y fijar el escenario para los cambios trascendentales que se asocian con los años 1833 a 1834 y su secuela inmediata de gobiernos conservadores y moderados hasta 1853. El punto de vista liberal, siguiendo en 1831 su trayectoria consolidada ya, se palpaba en folletos como uno titulado *Observaciones sobre la Bula de su Santidad el Señor Gregorio XVI*, publicado en la capital de la república.⁴⁸ El folletista, que firmaba un Sacerdote Secular, lograba dar nueva síntesis a la postura liberal con motivo de una bula papal referida a la reforma de las órdenes religiosas en México. El autor, preocupado por la soberanía de los "lindes mexicanos", se lamentaba de que se hubiese dado entrada a una bula que en ninguna parte reconocía al gobierno mexicano. Se permitía así que el papa agilizara el arreglo directo de cuestiones eclesiásticas en México sin reconocer al régimen político del país. El peligro de semejante proceder, era que de tal suerte se con-

⁴⁸ Un Sacerdote Secular, *Observaciones sobre la Bula de su Santidad el Señor Gregorio XVI, relativa a reformas de regulares en México*, México, Imprenta de Galván a cargo de Mariano Arévalo, 1831.

sumara el predominio popular y económico del clero en el país con autonomía del gobierno y de hecho con poder efectivo sobre el pueblo no ilustrado. La supremacía que Reyes Heróles contemplaba como indispensable al nuevo Estado liberal habría sido una quimera.⁴⁹

Frente a esta postura, que no añadía gran cosa a lo asentado por Lissaute en 1830, se contraponían nuevas versiones de una no menos consolidada postura del clero. Figuraron dos folletos de Pedro Espinosa, prominente miembro del cabildo eclesiástico y, más tarde, obispo de Guadalajara, y varios escritos más populacheros que recordaban los viejos tiempos de 1824 a 1826 cuando la Iglesia aún luchaba por dar cohesión y formalidad a su postura en medio de un creciente asedio liberal y en la secuela de la muerte del obispo Cabañas. Pedro Espinosa abordó en sus escritos los asuntos de diezmos y aranceles. En el primer caso regresó a los ya añejos planteamientos de que el gobierno liberal pretendía más que un rey absoluto, y que la libertad republicana por ende beneficiaba a todos menos a la Iglesia.⁵⁰ Espinosa aceptaba que el Estado reasumiera la jurisdicción legal civil en cuestión de diezmos, más no su administración directa (15). De tal suerte la coacción en punto de diezmos recaería precisamente en el Estado (16). La administración de los diezmos por parte de la Iglesia era más eficaz y productiva, se asentaba; además de que todo el procedimiento en su contra pecaba de arbitrariedad y sigilo poco republicanos. Insinuaba el autor que el móvil liberal de interés propio también favorecía la administración directa de los diezmos por parte de la Iglesia, ya que arrojaría mejores resultados que hecha por burócratas a sueldo del Estado (17-25). Espinosa insistía en las dos soberanías —la temporal y la espiritual—, una en el seno de una sociedad católica no menos que en cualquier otra (25-29). Dentro de esta perspectiva, se asentaba claramente que los diezmos eran rentas

⁴⁹ Véase *supra* en este capítulo la nota 43.

⁵⁰ *Contestación del Comisionado por el Venerable Cabildo de Guadalajara a las observaciones de los del Honorable Congreso de Zacatecas sobre administración de diezmos*, Guadalajara, Oficina del C. Dionisio Rodríguez, 1831, p. 2. Sobre Espinosa, véase *supra* en este capítulo la nota 18.

eclesiásticas por su institución, su objeto y la voluntad de los donantes, cualesquiera que fuesen los arreglos específicos entre Estado e Iglesia. El ánimo de los donantes respondía positivamente por tal motivo (29-39).

El mismo rey de España pidió a la Iglesia control sobre los diezmos, lo cual subrayaba todo el argumento anterior (39-43). El apoyo de la Iglesia al gobierno independiente mexicano lo llevó a contemporizar con un control de facto por parte de éste de los diezmos, ya que "la Iglesia nunca mira con indiferencia el bien de los pueblos" (45). Los cambios posteriores no habían podido afectar fundamentalmente esta situación. El punto de referencia legal en la nueva república era, para Espinosa, la Constitución de 1824 y el Congreso Federal, pero no dejaba de agregar, a tono con el nuevo sentir clerical que "No ignoro que el soberano Congreso Federal puede alguna vez equivocarse, porque no tiene don de infalibilidad" (49-50).

Recalcaba que la Iglesia era un legítimo propietario y que en el nuevo orden legal el Estado ya no era dueño de "vida y haciendas" (51). El antiestatismo de Espinosa se hacía sentir en su ataque a las contradicciones de un Estado liberal más poderoso que el antiguo Estado absolutista que en ese entonces se aborrecía.

El escrito de Espinosa sobre aranceles venía a ser en cierta forma una extensión del anterior.⁵¹ En lo básico argumentaba que incluso la totalidad de los diezmos no alcanzaban para cubrir las necesidades de las parroquias y que por ende los aranceles eran indispensables para sostener la labor eclesiástica de las parroquias. Quitar los aranceles, para luego restablecerlos por necesidad sería, además, agitar la cuestión indebidamente y perder la fuerza que da la costumbre (28-29). Espinosa llamaba a una revisión de los aranceles en un ambiente de cooperación entre la Iglesia y el Estado. Pero su clara intención era demostrar que en vez de que los curas párrocos y sus iglesias tuvieran un exceso de dinero a su disposición,

⁵¹ Informe que el Dr. D..., como individuo de la Comisión del Venerable Cabildo Eclesiástico de Guadalajara presentó en la primera conferencia con la del Honorable Congreso del estado de Jalisco, nombrada para tratar con aquella sobre reforma de aranceles, México, Imprenta de Galván a cargo de Mariano Arévalo, 1831.

la situación prevaleciente era de "misericordia", había "suma escasez de eclesiásticos", y los curas se veían forzados a trabajar en actividades no eclesiásticas por la falta de ingresos adecuados. Además, una "reforma justa y racional no consiste solamente en quitar lo que sobra, sino también en poner lo que falta" (3-25).

No obstante que Espinosa aún concebía que las desgracias del clero sucedían en "el país de las riquezas", no dejaba de señalar que el estado de Jalisco ni siquiera tenía el dinero para cubrir su aportación a la federación, y a veces tampoco para las dietas de los diputados, de manera que no se podría esperar que el Estado socorriera a la Iglesia en este difícil momento (24-28). Recordaba que ciertas afectaciones de bienes de la Iglesia por el gobierno, anteriores a 1810 ya habían mermado los antes boyantes recursos del clero (29-30). De nuevo puede decirse que el planteamiento de Espinosa no era novedoso, si bien replanteaba las cosas de manera sucinta, persuasiva y gráfica.

Los demás folletos que hemos mencionado también abordaban los diezmos y el patronato. Uno de ellos llamaba a la desaparición de la Junta de Diezmos erigida por el Estado en Jalisco.⁵² La justicia, los derechos de la Iglesia y la utilidad para todos exigía este paso. La administración de los diezmos por parte del cabildo implicaba que los más interesados en el cobro de los diezmos se ocuparan directamente de ellos. Esto era un buen principio, se sugería. Las denuncias de avaricia, por un lado, y de negligencia, por el otro, eran encontradas y todo menos que imparciales, se subrayaba. Los problemas reales eran menores y podían atenderse dentro del régimen anterior del Tribunal de Haceduría (1-8).

Otro folleto tocaba el meollo del asunto por el lado legal y republicano al preguntar si la ley que amparaba la nueva junta de diezmos era tal,

porque para que sea ley es tan indispensable que sea justa como le es al hombre la libertad, al círculo la re-

⁵² *Cañón de a treinta y seis contra el rastrero Buscapiés*, Guadalajara, Imprenta del C. Dionisio Rodríguez, 1831.

donde: ley injusta es lo mismo que círculo no redondo, que hombre sin libertad. Y bien, demos que la ley no sea injusta; ¿por eso será inmutable? Tal propiedad no la tiene otro derecho que el natural.⁵³

Además, la baja en la colección de diezmos a partir de la creación de la junta era debida a su descrédito, se asentaba, y si no se restablecía la situación anterior acabaría por desaparecer por completo. El argumento se terminaba con un cálculo que demostraba que, además, la gruesa decimal ni alcanzaba para los fines eclesiásticos que ocasionaron su creación (3-4).

Un tercer folleto de los aludidos también justificaba la administración de los diezmos por parte de la Iglesia.⁵⁴ Mas lo hacía dentro de un argumento polifacético: el sacerdocio se planteaba como creación divina, no una creación de la sociedad; se establecía el Concilio de Trento como la base indiscutible de esta doctrina; y se asentaba que el derecho divino equivalía no a la "virtud" sino a "lo que ha sido inmediatamente establecido por Dios". De tal suerte, la escritura, las tradiciones y los concilios eran los pilares de los dogmas y principios de la Iglesia católica (1-3). El sacerdocio venía a ser de tal suerte el intérprete encargado de la vida sacramental y doctrinal así establecida.

El sacerdocio no sirve directamente al cuerpo de la nación[...]; sirve directamente al culto divino y para esto hay sacerdotes en la Iglesia Católica encargados también de la instrucción y la santificación de los hombres; sus funciones dirigidas inmediatamente al espíritu, nada tiene que ver con la sociedad cuyo objeto son las cosas temporales. La Iglesia es una sociedad independiente de la civil y combatida por ésta subsiste aquélla: lo primero es una verdad de fe, y lo segundo está demostrado en la historia... (13).

⁵³ *Después de uno, dos y tres no ha prendido el Buscapiés*, Guadalajara, Imprenta del C. Dionisio Rodríguez, 1831, p. 3.

⁵⁴ *Es hablar contra razón atacar la religión*, Guadalajara, Imprenta del C. Dionisio Rodríguez, 1831.

Los diezmos se veían como las rentas propias de esta sociedad independiente. Provenientes del pueblo, estas rentas —una vez dadas— pertenecían debidamente a la Iglesia (3-4). Los eclesiásticos no eran "empleados de la nación", y el dogma y la disciplina, es decir, la organización temporal de la Iglesia, incluso sus bienes estaban entrañablemente ligados (5). Para reforzar sus afirmaciones, el autor de este folleto citaba el artículo 3º y el artículo 50, fracción XII de la Constitución de 1824 en que se establecía la Iglesia católica y se señalaba el camino del concordato para el ejercicio del patronato. Asimismo, citaba el Decreto General del 18 de diciembre de 1824 en que se asentaba que no hubiese variación en cuestión de rentas eclesiásticas, que no fueran acordadas de común acuerdo entre Estado e Iglesia, mientras se arreglara el ejercicio del patronato (6).⁵⁵

El último folleto que mencionaremos de 1831 exigía el arreglo del patronato para realizar el debido equilibrio entre lo temporal y lo espiritual como aspectos del "hombre".⁵⁶ Ya se estaba realizando el reconocimiento de la Independencia mexicana y del patronato por parte del papa, y ya no había problema a este respecto (3-5). Los obispos, por otro lado,

⁵⁵ Aquí reproduzco la última página de su texto:

ARTÍCULOS CONSTITUCIONALES

La religión de la nación mexicana es y será perpetuamente la Católica Apostólica Romana, la nación la protege por leyes sabias y justas y prohíbe el ejercicio de cualquiera otra. Art. 3º Constitución General.

Dar instrucciones para celebrar concordatos con la Silla Apostólica aprobarlos para su ratificación, y arreglar el ejercicio del patronato en toda la Federación. Art. 50, facultad 12 de la misma Constitución.

DECRETO GENERAL DE 18 DE DICIEMBRE DE 1824

Mientras el Congreso General en virtud de la facultad [sic] del Art. 50 de la Constitución no dicte las leyes por las que se arregle el ejercicio del Patronato no se hará variación en los estados en puntos concernientes a rentas eclesiásticas; a no ser que ambas autoridades acuerden dichas variaciones pudiendo cualquiera de ellas proponer al Congreso General las formas que estime convenientes en los demás puntos, como también ocurrir [sic] al mismo Congreso General en lo relativo a rentas, cuando no se hallan convenidos entre sí.

⁵⁶ *Respuestas de un jalisciense al preguntón zacatecano*, Guadalajara, Imprenta del C. Manuel Brambila, 1831, pp. 5-6.

sin estar obligados a ello por ningún artículo constitucional, habían jurado la Constitución de 1824, se aseguraba (7-8). El problema no era realmente entre el Estado y la Iglesia, afirmaba, sino entre la Iglesia y un puñado de agitadores que hacían de hecho daño a "una nación, que aún no muda de pañales, por el egoísmo de algunos escritores públicos" (8). Estos escritores ni respetaban los artículos constitucionales que unían al Estado y a la Iglesia en conservación y protección del culto (10-14). El autor del folleto apelaba al ya familiar nombre del "ilustrado Bossuet" para efectuar el deslinde exacto: la ortodoxia de la fe debía correr paralela al respeto debido a la soberanía civil del Estado. Parecía sugerir que de una apropiada cooperación entre las dos potestades, que zanjara los conflictos, provendría la fortaleza del México independiente (8 y 14-15, nota 2).⁵⁷

⁵⁷ Jacobo Benigno Bossuet había balanceado cuidadosamente los derechos del Estado francés y del Vaticano, dentro de la ortodoxia católica. Defendía la utilidad social del absolutismo francés no menos que la "eficacia y lo apropiado" de los principios del catolicismo. En su *Exposition de la foi catholique* (1668) e *Histoire de variations dans les églises protestantes* (1688), se le ha visto como un pensador utilitario y cartesiano. Véase Frederick L. Nussbaum, *The Triumph of Science and Reason 1600-1685*, Nueva York, Harper & Row, 1962, pp. 18, 63, 86 y 184. Sin embargo, su galicanismo moderado fue abandonado por la Iglesia francesa después de 1840. Al secularizarse el Estado, la Iglesia ya no podía depender de él, y se acercó de manera creciente al Vaticano. Al respecto, consúltese Adrien Dansette, *Religious History of Modern France*, Nueva York, Herder and Herder, 1961, t. I, pp. 359-360. Sobre Bossuet, véase también el capítulo 7, nota 23 del presente estudio.

CAPÍTULO

9

1833-1853: el discurso clerical se adjudica la representación de la voluntad nacional

La Iglesia de Guadalajara parecía esperar días prometedores cuando recibió en 1831 a su primer obispo nombrado después de la independencia. El gobierno federal y el papado se acomodaron a las necesidades que tenía un país católico de prelados para su Iglesia. Aunque seguía sin resolverse el futuro del patronato, y en consecuencia las relaciones entre el Estado republicano y la Iglesia; se había dado un paso significativo hacia un arreglo de facto.¹ El 17 de junio de 1831 la *Gaceta* del gobierno había expresado su optimismo:

Alegre, feliz la Iglesia santa de la federación, pues ha logrado que el sucesor de Pedro le haya dado prelado de piedad y virtud santa. Su ilustración, su patriotismo ardiente, iris de paz serán de consuelo en grey mexicana que ferviente unión de sentimiento pide al cielo.²

El mismo obispo José Miguel Gordoá, percibió que la situación era de hecho más delicada.³ Confesaba que dudó en

¹ Costeloe, *Church and State...*, pp. 118-120; Staples, *op.cit.*, pp. 76-85; Pérez Memon, *op.cit.*, pp. 272-276.

² Citado en Muriá, *Historia de Jalisco*, t. II, p. 513.

³ José Miguel Gordoá, *Carta pastoral del Illmo. Sr. D.... obispo de Guadalajara, a sus diocesanos*, México, Imprenta de Galván a cargo de Mariano Arévalo, 1831.

aceptar "una mitra cercada de agudas y penetrantes espinas". Asentó que su aceptación la daba por el sentido de obligación que sentía y a sabiendas de que "nos echamos encima una carga que abruma con su enorme peso aún a los hombres más robustos" (1). Gordo era sensible al avance de doctrinas y actitudes contrarias a la Iglesia en Jalisco. Prevenía a los fieles contra "los sistemas ruinosos de los Luteros, Calvinos y Jansenios". Exigía respeto a la autoridad de la Iglesia, y en particular al papa. Sentenciaba, no obstante los problemas, que:

En medio de tantos errores como se han extendido en nuestra amada patria, a merced de los libros que la incredulidad y la herejía han hecho correr como un torrente desolador, tenemos el placer dulcísimo, y damos humildes gracias al padre de las misericordias, que la mayor parte de los que forman nuestra amada grey no ha doblado la rodilla ante Baal, ha permanecido firme en la fe (5).

Gordo no se consolaba del todo por la fidelidad a la Iglesia de la mayoría de los jaliscienses. Aconsejaba contra la lectura de libros "de perversas doctrinas", y exigía el cumplimiento cabal de los católicos en "estos tiempos de tribulación". Atacaba la propagación del ateísmo, el rechazo al culto y las sagradas escrituras, y la burla a la fe. No menos peligroso era un catolicismo nominal practicado por algunos que "niegan los derechos de la Iglesia, combaten sus prerrogativas, impugnan su disciplina; y mezclando las ideas de poder espiritual y temporal, hacen crecer éste sobre las ruinas de aquél" (6).

Al dirigirse a los sacerdotes, proseguía el nuevo obispo aconsejando contra las "novedades" y el "error". Insistía en que se predicara "la palabra de Dios con toda fuerza y valentía", sin impaciencia, "porque vivimos en tiempos [en] que los hombres no sufren la verdad... sino que se hallan animados de un deseo ardiente de oír doctrinas que lisonjean sus pasiones desarregladas, ocurren con ansia y buscan las máximas que satisfacen sus desordenados apetitos". Llamaba a los sacerdotes a una conducta irreprochable y espiritual, en vista

de que había enemigos dispuestos a aprovecharse de cualquier caso contrario:

¡Ah!, venerables sacerdotes, nuestros pecados, nuestros escándalos excitan la cólera del cielo, y en la presencia de Dios omnipotente somos responsables de los errores y de todas las públicas calamidades; al contrario, nuestras virtudes desarmen el brazo vengador, y atraen sobre la tierra las misericordias de nuestro Dios benignísimo (7).

La tirantez que se nota en la carta pastoral del nuevo obispo se acentuaba aún más en sus páginas finales. Dirigiéndose a los miembros del gobierno, Gordo afirmó:

Cumpliendo con una de nuestras principales obligaciones, y persuadido justamente de la religiosidad de los que sirven los primeros empleos en los Estados que comprende nuestra Diócesis, que por lo mismo deben procurar siempre la felicidad verdadera de sus semejantes, y regir los pueblos con equidad y con justicia; no tenemos embarazo en exhortarlos de lo íntimo del alma a la unión y al más exacto desempeño de sus deberes como católicos; para que uniendo sus cuidados y vigilancia a los del Pastor, se conserve y sostenga la moral pública, tan importante para el bien de la sociedad, y que por lo mismo *deben mirarse con la más distinguida consideración la pureza de las costumbres y el respeto debido a la Religión. ¡Oh, vosotros los que estáis puestos al frente del gobierno!, prestad vuestros homenajes a la Iglesia Católica, obrad conforme al dictamen de una conciencia recta y delicada; prestad vuestros auxilios cuando sean implorados por el poder espiritual; y así como los Príncipes de la Iglesia os tributan el honor debido al alto puesto que ocupáis, así les déis vosotros el que les corresponde por su augusta carácter y excelsa dignidad. Reine en ambas potestades la mejor armonía; respétense los límites que Dios ha puesto a una y otra, y trabajemos todos por la felicidad imperturbable de los pueblos (8; las cursivas son mías).*

Evidentemente al nuevo obispo no se le olvidaban los roces de los años anteriores, ni trataba de fingirlo por hipocresía. En aparente buena fe se dirigía al problema con cierta energía, e insistía en el "tan esencial como justo equilibrio" entre el Estado y la Iglesia:

¡Qué felices seremos!, y cuán venturosos, si no aparecen las contestaciones y disputas que suele haber entre las autoridades, y si *respetándose éstas mutuamente, domina la unión y la verdadera armonía*. ¡Quiera nuestro Dios Benignísimo que en el tiempo que su adorable Providencia nos conserva al frente de su rebaño, nunca se perturbe la paz, ni se altere el orden! Éstos son nuestros deseos, y el objeto de nuestros más ardientes votos (9; las cursivas son mías).

Finalmente, llamaba a los fieles al respeto a las "autoridades constituidas", a una buena conducta cristiana, y a la correcta educación de sus hijos (9-10). Mas no podía desaprovechar la oportunidad para llamarles la atención a los que atentaran contra el catolicismo y la autoridad de la Iglesia. Por un momento no había alusión a problemas de estatismo, o de incursiones del Estado sobre los derechos de la Iglesia. Simplemente habló de la pérdida de la fe:

A vosotros los que habéis abandonado la fe, y vivís sujetos al tirano dominio de las pasiones, a vuestros hijos ingratos de la Madre más amorosa, os dirigimos por último la palabra con las lágrimas en los ojos, y anegado nuestro corazón por vuestra triste suerte en un mar inmenso de congojas. Oíd la voz de vuestro Pastor, ovejas descarriadas, o por mejor decir, oíd la voz de nuestro Dios amorosísimo que os convida con su gracia. ¡Ah!, que las pasiones oscurecieron vuestro entendimiento; el orgullo os llevó hasta el extremo de negar los misterios de nuestra creencia; vuestros labios han blasfemado contra el Santo y terrible Nombre de Dios: quisisteis penetrar la Divinidad, y habéis sido oprimidos con el peso inmenso de su gloria. ¿Dónde está la dulce paz que disfrutasteis en el seno

de la Iglesia en los primeros años de vuestro candor e inocencia? (10).

El retorno al equilibrio entre las dos potestades estaba aún lejos de darse, y la reconciliación a que llamaba Gordoia, en que se respetarían cuidadosamente las jurisdicciones respectivas, no se lograría de momento. El peligro que veía de una creciente falta de respeto a la Iglesia cundiría, mas el obispo —muerto el 12 de junio de 1832— no llegaría a ver la mayor confrontación hasta entonces entre el Estado y la Iglesia. Jalisco encararía el año de 1833 nuevamente sin obispo.⁴

El elogio fúnebre al fallecido obispo marcó claramente los problemas que se avecinaban.⁵ El predicador se refería al equilibrio entre lo espiritual y lo temporal, despreciando notablemente a éste al orientarse preferentemente al primero. No dejaría que la felicidad y la gloria mundanas fueran la medida del difunto Gordoia:

Instruido por la eterna verdad, ¿podré sin hacer traición a mi ministerio, y sin profanar la cátedra del evangelio, ocuparme en hacer el panegírico de la felicidad mundana? ¿Emplearé dignamente el tiempo en exaltar las glorias pasajeras del siglo? Dejemos a este cuidado de celebrarse a sí mismo, y a la vanidad el arte de alabar a la vanidad, dejemos al hombre carnal y grosero que con su propia autoridad levante altares a quien no merece ni sepulcro, que corone la injusticia, y se postre a ofrecer inciensos al vicio, yo no puedo delante de aquel Dios que no se complace en las alabanzas de los pecadores, tributárselas al pecado, porque sería una especie de sacrilegio mezclar con los inciensos de la religión el humo que sale de un fuego profano: hablaré de un hombre, sí, pero sus virtudes positivas me darán el asunto, sin necesidad de ocurrir a la grandeza humana para elogiarlo (4).

⁴ José Miguel Gordoia había sido consagrado obispo de Guadalajara el 21 de agosto de 1832, tras haber sido preconizado el 28 de febrero del mismo año. Igúñiz, *Catálogo bibliográfico...*, p. 169.

⁵ Pedro Barajas, *Elogio fúnebre del Illmo. Sr. D. José Miguel Gordoia...*

Más adelante el orador recalcaría que "los restos de la grandeza humana son muy infelices para coronar un muerto, y no pasan de unas flores secas despojadas de su fragancia y hermosura, únicamente propias para aumentar la tierra que cubre los cadáveres". Cifraba mejor la gloria de Gordo a en la virtud y la sabiduría (7). No pudo pasar por alto las "glorias cívicas" de Gordo a en relación con su participación en las Cortes de Cádiz y su desempeño de un papel a la altura del "honor mexicano" (11-12). Por un momento parecía que iba a enderezar el antiguo equilibrio entre lo espiritual y lo temporal, pero no dejó que se efectuara:

Yo bien sé que el amor patrio es una virtud que todos estamos obligados a cultivar, sé que tal obligación viene de la misma naturaleza de las cosas, que la ley natural no se contradice por la religión, y que nuestro Divino Salvador no vino a destruir, sino a perfeccionar las virtudes sociales; *empero ellas serían nada, si la religión y la moral tuvieran un lugar secundario en la vida del Señor Gordo a...* (12; las cursivas son mías).

Invulnerable la fe de Gordo a al "filosofismo, esa plaga infanda", "y si en las ideas liberales no cede a un Villanueva, en religiosidad es un [La] Rochefoucauld":

Tal es la conducta del discípulo del evangelio, saber conciliar la fidelidad debida a Dios con la obediencia del César, y enlazar de tal suerte los deberes que por cumplir uno, no se falte a los demás, así se respetan los derechos del príncipe, sin detrimento de los del criador [*sic*], y se procura el bienestar de la sociedad, sin faltar al Soberano autor de la misma (12-13).

El predicador llamaba a una virtud mucho más que cívica. Su prédica era la del desinterés en sus rasgos netamente cristianos y ultraterrenos. Subraya la falta de ambición personal del difunto obispo, y su conformidad con la vida que la divina providencia le asignara, aun cuando implicaba su separación

del poder y la grandeza. Insistía en que "la ambición [...] [es] una de las más duras servidumbres" (13-14).

Bien penetrado de esta verdad estaba nuestro Ilustrísimo prelado, y consecuente a ella jamás quiso sacar partido de las revoluciones. Deseaba ardientemente la libertad y felicidad de su patria, y cuando se verificó este fausto acontecimiento, como todo buen mexicano rebozaba en alegría; más como sus deseos terminaban en el bien general, y no en el suyo propio, no pretende figurar en la escena política (14).

El orador eclesiástico veía a Gordo a afligido por los "estragos del filosofismo". Siempre dispuesto a la clemencia, afirmaba, el obispo había sido no obstante celoso en la "conservación de la religión y de la sagrada disciplina" (15). Sujeto al ultraje y las denuncias al llegar a su corto estadio episcopal de 11 meses a Guadalajara, hizo caso omiso de los mismos (15-16). Atacado de una enfermedad mortífera al realizar una visita a su diócesis, se acogió a la piedad religiosa y a la virgen de Zapopan (19-21). Moría así tal como había vivido, se señalaba, mientras que a los "incrédulos que tienen por fuerza de espíritu el desprecio de la fe" se les veía comúnmente efectuar luego una "[r]ara mudanza [...] para morir creyentes" (21).

Y tú, siglo insensato dime ¿cuál de tus glorias penetra más allá de los fugitivos días de la vida presente? ¿Qué monumentos estableceréis capaces de subsistir para siempre? La columna se desmorona, el arco triunfal se deshace, el laurel se deshoja, y la medalla se gasta. ¿Podrá el resplandor de la grandeza humana ser por lo menos un débil crepúsculo que refleje al través de las negras sombras del sepulcro? ¿La trompa de la fama interrumpirá por un momento el silencio de aquellas paredes perpetuamente adormecidas? No, todo perece con la vida presente: ¿y es posible que tal gloria seduzca a los mortales, los entretenga, y ocupe en jugarrear con los intereses de la eternidad? ¡Ceguedad deplorable! Desengañémonos, Señores,

únicamente la virtud es poderosa para glorificar un muerto... (22-23).⁶

Es cierto que el fallecimiento de Gordo a poco de consagrarse obispo de Guadalajara era un suceso fortuito. Sus recelos para aceptar el puesto, y los fuertes contrastes que se marcaron en su elogio fúnebre, eran sintomáticos del disgusto profundo que se sentía en la Iglesia de Guadalajara al cabo de años de fricción con las autoridades civiles y con los folletistas anticlericales. Aún se aspiraba a restaurar el antiguo equilibrio entre Estado e Iglesia que se había conservado formalmente en la Constitución de 1824 con los artículos 3º y 171. Empero, ya no había seguridad de parte de la Iglesia. Tanto Gordo a como Barajas reconocían a su manera que el problema era profundo, y que tenía que ver con actitudes sociales de los ciudadanos, y no sólo con excesos de autoridad por parte del gobierno. No parecen haber medido los distintos factores, ni intentado calibrar su interacción a plenitud. Con todo, los pareceres de Gordo a y Barajas sirven muy bien de introducción a la dinámica de los años siguientes.

Muchos folletos de 1833 se dirigieron a rebatir opiniones expresadas en los periódicos de la época. El 15 de abril un folleto se propuso rebatir los planteamientos del periódico *El Fénix*.⁷ El folletista denunciaba que "nuestros reformadores" querían apropiarse de los bienes de la Iglesia y suprimir sus rentas. El proyecto, afirmaba, no era nuevo, tal como se

⁶ Las alusiones a Villanueva y La Rochefoucauld requieren de alguna explicación. Joaquín de Villanueva fue un renombrado clérigo liberal en la España de fines del siglo XVIII y principios del XIX, relevantes en las Cortes de 1810 y 1820. Sobre él, véase Callahan, *Church, Politics and Society...*, pp. 71, 93, 95, 102, 113, 119, 120. Domingo de la Rochefoucauld fue el cardenal de Ruán que de 1789 a 1792 figuró en los Estados Generales de Francia, donde defendió vigorosamente los derechos del clero. Véase *Enciclopedia Universal Ilustrada*, Madrid, Espasa-Calpe, sin fecha.

⁷ *Rentas eclesiásticas. Contestación a los números 88 y 89 del Fénix*, Guadalajara, Imprenta de Rodríguez a cargo de Trinidad Buitrón, 1833. Todavía el año siguiente saldría otro folleto sobre este mismo tema, en esta ocasión atacando una disertación (la de José María Luis Mora) que fuera publicada por el Congreso de Zacatecas en 1833. Véase *Rentas eclesiásticas o sea impugnación de la disertación que sobre la materia se ha publicado de orden del Honorable Congreso de Zacatecas*, Guadalajara, Imprenta a cargo de Teodosio Cruz Aedo, 1834. Iguiniz, *Catálogo bibliográfico...*, p. 147, atribuye este folleto a Pedro Espinosa.

podía constatar en los impresos de los años anteriores. La destrucción del clero conllevaba, decía, la de la misma religión. Había que descubrir las "perversas miras" de los que atacaban lo que insultantemente llamaban la "raza clerical". No eran de creerse las pretensiones de los reformadores en el sentido de que sólo buscaban la purificación de la religión, el socorro para los necesitados, la protección de los agricultores y la solución de los "apuros" nacionales:

Si esto quisieran verdaderamente, propondrían sin duda la disminución de empleos públicos multiplicados escandalosamente con gravísimo perjuicio del erario, y sin más utilidad que la de los mismos que llegan a obtenerlos; no fomentarian la discordia y divisiones intestinas en que se ha derramado la sangre de millares de infelices y gastado a millones el dinero que falta en el erario, y que en caso de haberlo deberían invertirse en utilidad de la nación; habrían propuesto medidas eficaces para que adoptadas por la autoridad, el comercio extranjero no fuese con perjuicio de nuestros artesanos y comerciantes que se ven casi todos arruinados, y reducidos muchos a la triste necesidad de mendigar o de robar para no perecer de hambre. Esto harían si fuese verdadero su patriotismo. Si tuvieran tantos deseos de que volviésemos a los tiempos apostólicos, habrían ya enajenado su hacienda y puesto su precio a los pies de los obispos como lo hacían los fieles de los primitivos tiempos (1).

Al contrario, el dinero de la Iglesia lo querían para ellos mismos:

No es otro el celo de [...] nuestros [reformadores], y lo mismo digo de su amor patrio: nadie ignora qué cosa es patria para ellos, han creído que con la independencia adquirieron un derecho a que los mantenga la nación a trueque de arengas como dice muy bien un impreso publicado ha pocos días, y no pudiendo el erario soportar tantos gastos quieren que entren a él los bienes eclesiásticos (1).

Se seguía en esto la línea de algunos países europeos en el siglo anterior, que tuvieron similares pretensiones y una ins-

piración filosófica basada en el pensamiento de Voltaire. Pero el dinero, por más que fuera, no duraría mucho antes de acabarse tal como pasó en Inglaterra siglos antes (1-2).

El autor de este folleto reclamaba su libertad como mexicano para denunciar lo que se pretendía hacer con la Iglesia, con el apoyo de una "multitud de aduladores bajos y verdaderamente serviles que no faltan aquí, lo mismo que a los reyes de España, Francia y otras partes".

Es preciso entender que la autoridad civil aunque suprema tiene límites que no le es lícito traspasar: *no han sido sólo los Papas y los Reyes los que han tenido aduladores; los tienen también los congresos*, y no porque hagan una cosa la hemos de tener por justa y equitativa; no son infalibles, no son impecables; y si alguna vez los reyes absolutos han sufrido que se les diga la verdad, ¿se ofenderán de oírlos los gobiernos liberales? (4; las cursivas son mías).

Este escritor defendía el derecho de la Iglesia a su propiedad, su influencia en los asuntos temporales, y la facultad de normar sus propias leyes fundamentales (4-6). Agregaba que:

Convengo desde luego en que *nada hay de útil que no sea justo [...]* Ni el crédito público, ni la inmensa hipoteca que ofrecería a los acreedores de la nación, ni la confianza que resuscitaría en un momento en que parece esconderse cada día a nuestras esperanzas, son motivo suficiente para sancionar una usurpación.

Negaba, por otro lado, que so pretexto de la ignorancia de sus autores, se derogaran los testamentos. En torno a los orígenes de la propiedad, asentaba que "antes de toda ley civil, antes de toda voluntad pública la propiedad existía ya" (6). Establecer otros principios en materia de los testamentos y la propiedad era inaceptable. "Principios tales no los había aún en tiempo de los Reyes absolutos que se decían dueños de viviendas y haciendas..."

Finalmente, se recalcan los derechos del clero con apelación a otro tipo de argumento, que ya se ha visto en el cur-

so de este estudio. La utilidad y los derechos republicanos no eran los únicos recursos discursivos para defender la Iglesia.

Es necesario también entender que el clero no es un cuerpo político cuya existencia se deba a las leyes civiles: su origen es más alto; Jesucristo mismo lo estableció, y no puede menos de haberlo donde se profesa la religión católica; el profesar esta religión divina es una obligación indispensable nacida de un principio de eterna verdad; a saber, que los hombres estamos obligados a dar culto a Dios, y que debemos darle aquel que su Majestad nos manda que le tributemos, que no somos libres para profesar la religión que nos acomode sino precisa e indispensablemente la verdadera. Éste es el principio de que debemos partir para saber si es o no necesario el clero; ¿y quién duda que éste no es [*sic*] menos necesario en el orden religioso, que los gobernantes en el orden civil?

Se perfilaba así nuevamente esta apelación a otro orden de cosas en el que sin duda, la Iglesia y sus metas eran evidentemente superiores y más estables en la vida del hombre de lo que lo fueran los gobiernos y sus propósitos humanos.

Otro periódico que en este año despertó gran polémica fue *El Siglo XIX*, que había atacado al clero, asentando que no había necesidad de que el papa llenara los beneficios eclesiásticos, y cuestionando una serie de prácticas del culto. Los planteamientos no eran particularmente nuevos, pero el avance de tales opiniones, y la concertación de arreglos gubernamentales contrarios a la Iglesia, suscitaron una respuesta airada. Un autor declaraba:

...vosotros mismos confesáis que sin el [clero] no hay religión, sin religión no hay moral, y sin moral no hay sociedad: luego destruyendo el clero destruiréis la sociedad, ¿y no os horroriza cometer tal atentado? Temblad, sí, temblad estando ciertos que en la ruina de la nación vosotros seréis las primeras víctimas inmoladas al desorden que promovéis. Déjense los libritos en pasta que contienen errores antisocia-

les, léase la historia de los siglos aunque esté aforrado [sic] en pergamino o en baqueta, y ella nos enseñará, a no dejar duda, que el fin de los perturbadores de las sociedades ha sido siempre dasastrado [sic]. Calúmniase al clero, hágasele odioso al pueblo, y en el día de un trastorno, faltará a los filósofos el asilo que encontrarían con los eclesiásticos. ¿Quién sino un ciego por el furor antirreligioso, negará los servicios que tiene prestados el clero, ya no diré en toda la república, sino en esta ciudad en distintas épocas? [...] Cuántas veces, yo lo sé bien, me he informado escrupulosamente, y tengo datos que podría presentar al público, cuántas veces han apartado los eclesiásticos el puñal que dirigía infaliblemente al corazón de esos filósofos que el pueblo aborrece por sus descaradas maldades y blasfemias contra la religión. ¿Y éstos son los eclesiásticos enemigos del pueblo, los canónigos rabiosos, y con los que no puede haber seguridad? ¡Ingratos EE. [editores] del *Siglo XIX*! ¿Es éste el clero que pretendéis aniquilar?⁸

Este folletista proseguía negando que el clero fuera rico, y por el contrario aseguraba que padecía una generalizada pobreza, sin hacer excepción del obispo, los canónigos y los curas a cargo de las parroquias. "Yo no sé dónde están esas 'inmensas riquezas' del clero, y ese lujo fastuoso que no se encuentran sino en la imaginación de VV. [ustedes]" (7). En todo caso, insistía, más valía que el clero tuviera dinero, porque lo invertía en obras y así "tarde que temprano viene a caer en manos de los pobres". Los que proclamaban su amor a la libertad, la humanidad, y a la patria no podían mostrar nada semejante por comparación. "Yo he oído decir que obras son amores, y no buenas razones; por lo mismo no quiero creer los cuentos de VV." Ya que las riquezas del clero eran insuficien-

⁸ *El Censor del Siglo XIX*, núm. 2, Guadalajara, 15 de mayo, 1833, p. 2. *El Censor del Siglo XIX*, núm. 1, Guadalajara, 30 de abril, 1833, pp. 1-4, había hecho burla de los editores de *El Siglo XIX* por su intento de desprestigiar el saber de los teólogos, asociándolo con un tipo de foro y de letra impresa. Además, tachaba a los editores de ignorantes y maldispuestos hacia la Iglesia.

tes, y aún así apoyaban obras de gran importancia social, la única explicación de la retórica anticlerical es que sus propagadores venían a la "raspa" (8). Finalizaba el autor su escrito, preguntando: "Pastores de la Iglesia, ¿cuándo rompéis vuestro silencio, y decís a los fieles quiénes son los lobos que despedazan el rebaño de Jesucristo?" Llamaba a una resistencia de todo el clero similar a la que diera el clero de Francia (parece referirse a los años de la Revolución francesa) y sin divisiones intestinas bajo ningún pretexto. "Ya es tiempo de que sepamos quién es de Dios y quién del demonio" (10).

Antes y después de la polémica a que se acaba de aludir, *El Siglo XIX* fue objeto de otras respuestas contrarias a sus posturas en materia de la Iglesia. Otro folleto se refirió a sus editores sardónicamente como "los Salomones del siglo diez y nueve".⁹ Combatía la apropiación que se auspiciaba ya de las rentas de la Iglesia, disponiendo al público a ver tales rentas como un robo. En vista de la burla que se hacía del saber teológico por parte de dichos editores, el folletista se permitió hacer uso de la sabiduría popular:

...acuérdense a lo menos de una sentencia muy común aún entre las viejas, "tanto peca el que mata la vaca como el que le tiene la pata". Según eso no peca menos el Estado viendo y consintiendo el robo que según VV. hace la Iglesia en el diezmo, tomándose también una muy buena parte de la presa, y obligando a que la suelten los pobres labradores por medio de la Junta Directiva. Que pague pues el Estado la parte que le toca, e inmediatamente pagará la Iglesia la que le corresponde. ¡Y que agradecido debe estar a VV. el Estado SS.EE. [señores editores] por la "honra" que le hacen suponiendo que es un robo una renta que cobra él mismo y de la que toma una gran parte! Ni será ésta la única restitución que está obligado a hacer el Estado; otra le queda por la alcabala, pues el cálculo [sobre la situación] del comerciante es igual al del labrador.

⁹ *Contestación a los EE. del Siglo XIX*, Guadalajara, Imprenta de Dionisio Rodríguez, 1833, sin paginación. El escrito está fechado el 26 de abril.

El autor cuestionaba las estimaciones de los editores de *El Siglo XIX* en lo relativo al monto de los diezmos, y se permitía dudar de que se aplicara el término de robo a un pago que los fieles hacían por piedad. Señalaba, además, que el Estado aún cobraba para sí parte de los diezmos por conceptos muy dudosos, como el de los vales reales de antes de la independencia, el del monte pío militar para las viudas españolas, y el de la distinguida orden corolina "que se estableció contra los llamados insurgentes, y que es una vergüenza se siga cobrando después de la independencia". ¿Cuál era la justificación? Tal vez las contradicciones obedecían a otro origen. "¿Será porque con la independencia todos debieron adquirir la libertad, menos la Iglesia a la que se trata de abatir, aun por el medio de las señas y contraseñas dadas a las patrullas en esta ciudad de 'prebendados ociosos', de 'orgullo sacerdotal', de 'misas misteriosas', etcétera, etcétera?"

El lenguaje usado para referirse al clero era contradictorio, se argumentaba. Por un lado, se pintaba a los clérigos de "sirvientes del pueblo", que por ende tenían que ganar su salario. Por otro lado, se refería a los clérigos como "limosneros". No podían ser ambas cosas a la vez, se asentaba. En la medida en que el clero rendía el servicio eclesiástico para el que se le pagaba, no debía de haber queja. Finalmente, el folletista no se explicaba ciertos impuestos discriminatorios que se querían imponer a ciertas prácticas del culto y a los testamentos de los eclesiásticos. Decía:

...¿por qué [...] se gravarán las testamentarias de los eclesiásticos en un quince por ciento, al mismo tiempo que las de los seculares sólo se gravan en un cinco por ciento? A mí me ocurre que ha de ser por establecer "la igualdad" entre el clérigo y el secular, y el autor del proyecto entenderá que "cinco es igual a quince" por más que se empeñen en sostener lo contrario "los que se queman las pestañas leyendo libros de a folio forrados en pergamino y escritos en latín". Ilústrenme VV. SS. EE. [vosotros señores editores] difundan sus "benéficas" luces, para que se disipen las tinieblas de un pobre fanático...

Los editores de *El Siglo XIX* seguirían llamando la atención dentro del marco de la polémica en Jalisco. Un folleto firmado el 22 de mayo, terminaría su primer párrafo así: "¡Oh, ingenios sublimes, talentos hondísimos! ¡Loor eterno al estado de Jalisco, que tiene la gloria de contar entre sus hijos hombres tan sabiondos!"¹⁰ Sobre pasándose, sin duda, agregó que "merecen VV. por su habilidad ser diputados al H. Congreso del estado". El lenguaje siguió en estilo de confrontación, llegando a afirmar que "Salomón era un mentecato en comparación con estos sabios." Luego se enderezaron una serie de comentarios sobre los conceptos expresados por los editores del periódico cuyas ideas se criticaban. Los primeros se orientaron todos a probar la ignorancia de los editores de *El Siglo XIX* y la nimiedad de sus argumentos sobre la iglesia. Enseguida, pasaba a otro modo de ataque, exigiendo pruebas irrefutables a dichos editores en asuntos como la propugnada elección de obispos, y el propuesto ejercicio de derechos de patronato mediante la autoridad civil. Cuestionaba el grado de obediencia que los dichos editores aceptaban de parte de la grey católica hacia sus pastores, y pedía aclaración en el sentido de que si era permisible la intervención constante de la autoridad civil en asuntos de la Iglesia no hubiera la inferencia de una paralela intervención de ésta en las materias civiles.

Y última. Demuestren VV. que la Iglesia de Dios no es una verdadera sociedad soberana e independiente en su línea, sino una simple hermandad o cofradía de devoción supererogatoria [sic] enteramente sujeta a la inspección y leyes de los gobiernos políticos, en cuyos territorios se haya extendido. Y ya con eso tienen VV. demostrado que "la existencia de" esta corporación o reunión de hombres organizados con su constitución particular depende absolutamente del consentimiento del soberano.

Concluía este autor en el mismo tono provocador que caracterizó todo su escrito: "SS. EE., vuelvan VV. por su crédito

¹⁰ Otra puya a los de *El Siglo XIX*, Guadalajara, Imprenta de Dionisio Rodríguez, 1833.

y el del partido a que pertenecen: es insufrible que un fanático los provoque de esa manera y tengan que callar."

Todavía *El Siglo XIX* sería objeto de la indignación de dos folletistas más. *Dogma y disciplina* aclaraba los errores cometidos por aquel periódico en relación con la lectura de la Biblia, y defendía la oración pública, el arrodillamiento y el uso de imágenes religiosas en el culto. Terminaba sugiriendo que algunos de los editores de *El Siglo XIX* figuraran en el Tribunal de Justicia o en la Legislatura estatal. *Día de amargos desengaños o sea triunfo de nuestra religión* proseguiría la misma batalla en otro folleto fechado el 7 de junio de 1833. Se refería en general al "loco empeño que estos infelices han puesto en descatalogar a un pueblo firmemente radicado en las sacrosantas máximas de Jesucristo" mediante "papeles empozoñados". Mas sólo llegó a mencionar al periódico aludido. A pesar de que la Iglesia no atacaba a los liberales, éstos habían "emporcado tantos pliegos de papel", al punto de crear "un fondo de indignación contra los enemigos de la Iglesia que casi toca en delirio". La Iglesia, no obstante había insistido en que la seguridad personal de aquéllos debía respetarse. Sólo la Iglesia había podido refrenar a la gente de pasar a la violencia contra sus detractores, y por ese hecho se le debía agradecer, o cuando menos dejarla en paz. Puntualizaba este último folleto:

Según se dice, aún conserváis cierta esperanza en el primer Magistrado de la república si es que sanciona la ley descabellada de Patronato, mas como esto no es de creerse en su religiosidad y penetración, vosotros quedaréis [por] segunda vez defraudados en vuestras locas esperanzas, y nuestro triunfo será majestuoso. No obstante, demos que por uno de los incomprensibles juicios de la Providencia se sancionase la tal ley, y que el Exmo. Sr. Presidente desatendería las infinitas representaciones que se le han hecho sobre la materia, en este caso, nuestro clero consecuente a lo que ya tiene expuesto, se opondría con actos positivos, se sujetaría a sufrir las penas de destierro y cuanto viniera, y aun cuando las Iglesias quedasen cerradas y profanadas, Dios [...] no por eso

carecería de altares y de Templos; tendría muchos más, y más dignos.

La Iglesia mexicana libra sus mejores esperanzas en el Grande Amor de nuestra adorable Religión y en la protección de su augusta Madre que se dignó visitar este suelo feliz para guardarnos de todo error y cisma.

Una cosa era, por otra parte, lidiar con periódicos liberales, otra cosa más grave era encontrar que sus editores estaban representados en las altas esferas del gobierno. Peor aún era encontrar que la *Gaceta* del gobierno se atreviera a imprimir el mismo tipo de pareceres que se refutaban en los periódicos particulares. Así decía un folletista:

...no me admira [...] lo que ha salido de semejantes plumas; pero sí me ha llamado mucho la atención un comunicado que he visto en la *Gaceta* del gobierno del estado en el que se calumnia atrozmente a la autoridad eclesiástica; se combate a los predicadores, y se sientan doctrinas contrarias al dogma católico.¹¹

El clero era "una corporación respetable" que se sometía a la autoridad del gobierno y velaba por la paz social. Era impropio atacar a sus miembros en el periódico oficial, y sin fundamentos ciertos, porque los "eclesiásticos por pertenecer al clero no tienen menos derechos que los otros ciudadanos". El ciudadano tenía derecho a que se siguieran los trámites legales en cualquier acusación, de lo contrario se incurriría en la calumnia y el capricho. Los que atacaban a la Iglesia lo hacían por mala fe y odio a los predicadores. Se sentían aludidos en los sermones donde se atacaba la impiedad, la inmoralidad y el vicio, porque "se ven siempre retratados". Si se hablaba de virtud, se avergonzaban porque no la practicaban. El incrédulo y el libertino así siempre se habían de ofen-

¹¹ A.T., *Hablen los predicadores y confundan la impiedad*, Guadalajara, Imprenta de Dionisio Rodríguez, 1833, sin paginación. Este folleto no lleva una fecha precisa, mas combatía un artículo llamado "Sedición" del 25 de enero de 1833.

der. Por el contrario, el hombre religioso se sentía instruido y edificado. El gobierno no debía, por lo tanto, ofenderse por las enseñanzas del clero.

[E]sto no es sedición, es sí el medio más a propósito para establecer la paz que quieren destruir los espíritus inquietos y turbulentos, para consolidar la obediencia a las autoridades, y para conservar el bien de un Estado que sólo puede ser feliz bajo la sombra benéfica de la única religión verdadera que existe sobre la tierra.

En otro folleto se atacaba el mismo artículo que el anterior en la *Gaceta* del gobierno, además de una secuela del 2 de abril.¹² ¿Cómo basarse en escritores como Voltaire y Rousseau "y otros escritores de este jaez" en asuntos de religión? Asentaba "el dogma de la supremacía e independencia de ambas potestades", y su carácter "sagrado e indisputable entre católicos" (1). Esta supremacía e independencia no era menos bajo gobiernos católicos que bajo gobiernos paganos. Proseguía diciendo que no consideraba herejes a los responsables de estos escritos, porque su ignorancia les excusaba de tal acusación (2). Se preguntaba en relación con ciertas alusiones bíblicas:

...luego si mañana un usurpador se apodera del gobierno despojando a quien lo posee legítimamente, si otro viene con un ejército formidable a sitiar esta ciudad, si otro nos viene a subyugar y quitar nuestra independencia y libertad: ¿a ningún mexicano será lícito quitarlos de en medio y en caso necesario darle la muerte? (2-3).

Rechazaba este autor que se atacaran "los abusos y crueldades cometidas algunas veces con el pretexto de religión" sin

¹² *Contestación a los enemigos de los predicadores*, Guadalajara, Imprenta de Dionisio Rodríguez a cargo de Trinidad Buitrón, 1833. Este folleto fue fechado el 8 de abril.

recordar a su vez que "el fanatismo filosófico es más formidable que el falso celo de religión". Defendía que en los sermones se atacara la impiedad y se defendiera el artículo 3° de la Constitución. El clero estaba dentro de sus derechos y dentro de las normas constitucionales:

[D]igo y repetiré mil veces; el clero no es enemigo de VV. si menos de la nación; él reconoce y respeta como el que más a las autoridades civiles; si se cree perjudicado en sus intereses o en su honor, sufre y calla unas veces y otras representa con cuanta moderación le es posible; pero nunca es sedicioso ni perturbador del orden, y si a algunos en este estado se les ha acusado por enemigos que no les faltan, nada se les ha probado. Se ha apurado hasta lo último su sufrimiento, se le insulta en papeles públicos desfigurándose los hechos, a ninguna otra clase de ciudadanos se ha tratado de abatir tanto como a ésta, y parece que para algunos es ya un delito el ser eclesiástico (3).

Finalizaba el autor subrayando la religiosidad y patriotismo del clero de Jalisco (4).

El estilo del discurso, tanto en lo referente a los editores de periódicos particulares como en relación con la *Gaceta* del gobierno, no deja duda de que la Iglesia no iba a ceder ya en la defensa de lo que consideraba sus derechos. Invertía aún esfuerzo para defender su imagen e intenciones, así como para desacreditar a sus contrincantes dentro y fuera del gobierno. Mas esto le servía en el propósito de marcar los parámetros de lo que podría ser su conducta en caso de una nueva confrontación con las fuerzas anticlericales. No era un procedimiento en balde, ni eran puras palabras vanas. El discurso del clero claramente anunciaba cuál era la ruta que trazaba, y a partir de dónde consideraría que había sido agredido por gente que ni la constitución respetaba, ni sentido de auténtico patriotismo desinteresado conocía.

No sorprende, en este contexto, que hubiera publicaciones en este año que representaban claramente el parecer de la jerarquía eclesiástica. Dos folletos claves aparecieron so-

bre el patronato. El lenguaje usado era indudablemente fuerte. Comenzaba el primer folleto de esta manera:

Cuando la religión se ve combatida, todo el que se gloria de católico debe salir a la defensa; el respeto a las autoridades constituidas no nos obliga a callar en ese caso; el temor de las penas cualesquiera que sean no debe arredrarnos en manera alguna; los insultos, los desprecios, la expatriación misma y aún la muerte no puede dispensarnos de hablar con la claridad que los apóstoles a los que les imponían silencio; *en estas circunstancias se halla en el día todo mexicano que no sea indigno de este nombre.*¹³

El autor dejaba claro que la oposición al gobierno en este asunto no sólo era correcta, era plenamente patriótica y constitucional:

Lo que anuncian los papeles públicos, lo que se oye en las conversaciones, lo que vemos por nosotros mismos; todo manifiesta que existe un partido que intenta descatalogar la nación mexicana, secularizar la Iglesia y dejarnos como en Francia una sombra de religión. Desea vivamente el que se borre de la Constitución federal el artículo 3º, y si no se atreve a proponérselo es porque teme al pueblo; sí, éste es el único motivo y no el respeto que se debe a la voluntad general generalísima de toda la nación, expresada de un modo claro y terminante desde el momento de nuestra feliz emancipación, y repetida después en diferentes ocasiones (1).

Los "aprendices de protestantes" manejaban un "inicuo proyecto". Sus actividades se apuntaban a dañar la religión católica, mientras que la defensa de ésta que prometía la

¹³ *Patronato en la nación*, Guadalajara, Imprenta de Dionisio Rodríguez, 1833, p. 1 (cursivas mías). Fue publicado sin nombre del autor, mas Iguiniz, *Catálogo bibliográfico...*, p. 148, adscribe un folleto con este nombre a Pedro Espinosa, publicado en México en 1835. Costeloe, *Church and State...*, p. 191, adscribe un folleto con este nombre, publicado en México en 1833 a [Francisco] Espinosa.

Constitución de 1824 no se daba. Prevalecía una "fría indiferencia". Por todos lados se atacaba a la Iglesia y sus dogmas. "El sufrimiento en tales circunstancias es un crimen..." (1). Denunciaba el folletista el "filosofismo" al estilo de Francia, y la obra de la "gran logia". Lo que seguía era una constitución civil para el clero. Igual que en Francia, se procuraba dividir al clero en esta coyuntura, pero el clero no había de dejarse: "¡Desgraciados los que se dejen seducir! Hoy se tira a los canónigos, mañana siguen los curas, contra los que intentarán sublevar al resto del clero, después seguirá éste y quedará el pueblo sin sacerdotes" (2).

El escritor reconocía no sólo el derecho sino la obligación del gobierno de proteger a la Iglesia, mas no a gobernarla. Insistía en las dos potestades, y en la conveniencia del mutuo apoyo para el bien de la sociedad, fuera el gobierno católico o no lo fuera (3). Rehuía la adulación al poder secular y la idea que el pueblo eligiera por derecho sus pastores eclesiásticos (4). "¡Como si nuestros congresos y gobiernos tuvieran otros poderes que los civiles! ¡O como si entre ellos se contasen aquellos que eri caso de tenerlos el pueblo cristiano, los tendría no como nación sino como parte de la Iglesia católica!" (5). Subrayaba fuertemente la diferencia entre dominio eminente de la nación sobre los bienes eclesiásticos, y la propiedad en su sentido más específico (6). El autor parecía limitar grandemente la posibilidad de que el gobierno mexicano obtuviera el ejercicio efectivo del patronato al argumentar que desde del Concilio de Trento "no habrá ni podrá haber otro modo de adquirirlo que el de fundación". Como a partir de la independencia el fisco mexicano no se había ocupado ni de construir ni de reparar templos, el gobierno realmente no tenía nada que alegar en materia del patronato (7-8).

En su segundo escrito sobre el patronato el folletista, hablando "con la libertad propia de un mexicano y de un católico", retaba al Congreso Federal a demostrar claramente sus derechos sobre el patronato.¹⁴ Denunciaba a los "infames re-

¹⁴ *Patronato en la nación*, núm. 2º *Contestación al dictamen de la comisión eclesiástica del Senado sobre que el patronato de la Iglesia mexicana reside radicalmente en la nación*, Guadalajara, Imprenta de Dionisio Rodríguez, 1833, p. 1.

formadores" y exigía seguir una línea similar al "ilustrado clero francés" que, sin jamás errar de ultramontano, reconocía sus justos derechos al papado (1-2). Acusaba al gobierno de tirano y absolutista al imponer un ejercicio del patronato que no le correspondía (2). Devastaba con sus argumentos la idea de que el patronato fuera inherente a la nación y que no le correspondiera a la Iglesia modificar su propia reglamentación interna (3-6). Concluía con una cita de Bossuet en apoyo a los derechos del papa, y con una nota aparte en que negaba que el patronato fuera constitucional y asentaba: "Para hablar con acierto no basta ser senador o diputado, es necesario algo más" (6). Era claro que se sublevaba contra la autoridad de los miembros del congreso, apelando a la razón y la información que manejara un simple ciudadano.

Los rechazos más formales por parte de la Iglesia no faltaban. El cabildo eclesiástico de la arquidiócesis de México, el 14 de mayo de 1833, culpaba a las mudanzas nacionales en materia religiosa de la epidemia que había entrado al territorio nacional.¹⁵ "Sí, el pecado es el origen de cuantas calamidades plagan la tierra: los vicios [...]; la disolución [...]; el libertinaje [...]; la impiedad [...] no puede dejar de encender su cólera [de Dios]" (3). "México, en otro tiempo católica religiosa, México, viña privilegiada del Señor, ¿cómo te has convertido en viña ajena, extraña y odiosa para tu Dios?" (7-8).

Una minoría de mexicanos eran los culpables (8-10). Alucinaban al pueblo con ideas que no eran exactas.

Dejen de jactarse nuestros pretendidos filósofos de ser los depositarios de la literatura: no hay conexiones entre las ciencias y la impiedad; no hay afinidades entre la ilustración y la irreligión; las hay, sí, y muy estrechas entre la incredulidad y la corrupción de las costumbres (10).

¹⁵ Joaquín José Ladrón de Guevara et al., *Nos el Dean y Cabildo Gobernador de esta Santa Iglesia metropolitana de México. A nuestros amados diocesanos, salud y paz en Nuestro Señor Jesucristo*, México, Imprenta de Galván a cargo de Mariano Arévalo, 1833.

El mexicano debía rechazar toda impiedad sin temor a alejarse del avance en cuestión de conocimientos de toda índole:

...el ansia de acaudalar conocimientos, el empeño de registrar aun los objetos más escondidos, la libertad verdaderamente filosófica para discurrir sobre todos los seres de la naturaleza, no está reñida, es poco decir, hace amistades con la sumisión justa, con la servidumbre saludable y debida a la revelación (11).

Con fecha 30 de mayo del mismo año se firmarían sendas representaciones del cabildo eclesiástico y del clero en general de la diócesis de Guadalajara.¹⁶ Ambas rechazaban la nueva ley que declaraba el patronato inherente a la nación. Declaraban la disposición de los firmantes de perderlo todo antes que ceder en esta materia. La primera señalaba la imposibilidad de apoyar el cisma. El cabildo eclesiástico, para evitar reproches, prometía inculcar al pueblo la obediencia a las autoridades en todo lo que "no se oponga a los derechos de Dios". Insistía en conservar "la mejor alhaja que hemos recibido de nuestros padres, cual es la religión católica apostólica romana". Además de hablar en un lenguaje casi idéntico, la segunda representación de las mencionadas prevenía contra el intento de "destruir el majestuoso edificio de la Iglesia católica y de convertir a ésta en una sociedad puramente humana". Aseguraba que no más de un dos o tres por ciento del clero de Guadalajara opinaba de otra manera.

Diego Aranda, el gobernador de la Mitra de la Iglesia de Guadalajara, se vería obligado el 19 de diciembre del mismo año a resistir todavía otra incursión del gobierno sobre los derechos eclesiásticos: se trataba de la ley sobre bienes de manos muertas.¹⁷ Exigía Aranda la revocación de una ley que a

¹⁶ *Representación del V. Cabildo de Guadalajara al Excmo. Sr. Presidente de los Estados Unidos Mexicanos*, Guadalajara, Imprenta de Dionisio Rodríguez, 1833, y *Representación de los señores curas y venerables clero secular y regular residentes en Guadalajara, al E. Sr. Presidente de la República Mexicana D. José Antonio López de Santa Ana [sic]*, Guadalajara, Imprenta de Dionisio Rodríguez, 1833, ambas sin paginación.

¹⁷ "Exposición del gobierno eclesiástico de Guadalajara, al supremo del estado, sobre la ley de fincas pertenecientes a manos muertas", en *La Lima del Vulcano*, núm. 21, 11 de enero, 1834, México, Impreso por José Uribe y Alcalde, 1834.

su parecer violaba las leyes fundamentales y las convicciones del pueblo mexicano, además de atentar contra la Iglesia (97). Apelaba enseguida a las constituciones del estado de Jalisco y de la federación en materia de propiedad y jurisdicción eclesiástica (97-98). Recordaba Aranda la triste historia de los dineros que la Iglesia había aportado al Estado en el pasado, e insistía en que un pueblo católico no podía independizar su sistema político de sus creencias religiosas (98). No creía que pudieran cumplirse los términos de la ley que obligaba a la Iglesia a vender sus propiedades, aun descontándose numerosos inconvenientes:

...aunque los actuales depositarios de la autoridad se empeñasen sobre su fuerza a cumplir religiosamente con sus compromisos, como era de esperarse, ¿quién podrá prometerse lo mismo en tanta vicisitud de circunstancias en que necesariamente se varían los individuos en que se depositan los supremos poderes? (99).

Finalmente, llamaba Aranda a la armonía entre las potestades y se remitía a la autoridad del Concilio de Trento. No obstante, en caso de que el Estado no cediera, aun reconociéndose "como súbdito" en lo civil, amenazaba con "terribles censuras" en lo religioso (99-100).

La convergencia entre el pensamiento liberal y el gobierno tanto en el estado de Jalisco como en el gobierno nacional, se consumaba en 1833.¹⁸ La apelación a las constituciones de la entidad estatal y del país sonaba hueca en este contexto. El recurso al descrédito y a la amenaza estaba más a tono con la situación, pero no resolvía de momento el dilema eclesiástico. La Iglesia estaba a la expectativa y dependía de lo que sucediera fuera de su esfera de control. Un indicio de esta situación se capta en un corto folleto de mediados del año

¹⁸ Costeloe, *La primera república federal...*, pp. 371-436; Jaime Olveda, *La política de Jalisco durante la primera época federal*, Guadalajara, Poderes de Jalisco, 1976, pp. 157-193; Muriá, *Historia de Jalisco*, II, pp. 531-541.

1833, al asumir la gubernatura del estado de Jalisco Pedro Tamés.¹⁹ Comenzaba el escrito con estas líneas rimadas:

Sin mucho de fantasía
Aun el más rudo lector
Verá cierta analogía
Entre un buen gobernador,
Y una peineta del día.

El escrito sugería hábilmente que el nuevo gobernador se vería sujeto a una lucha por determinar su rumbo político. Y agregaba:

¡Pobre joven, puesto tan a tiro de las vicisitudes humanas! No será poco que concluya su periodo sin sentirse herido de la maledicencia de plumas sanguinarias. Esto es muy de moda.

Esto le permitió al escritor "cavilar en la elegante peineta" y su analogía con la dinámica del nuevo gobernador:

La peineta por su elevación está a la vista y examen aún de los más indiferentes observadores. Tales están las buenas y malas operaciones de un gobernador, que por su alto puesto no pueden ocultarse a los curiosos ojos del pueblo que lo observa. La peineta consta de unos dientes que traban al pelo, y a veces atormentan la cabeza. También el gobierno tiene espinas que incesantemente punzan al que lleva sus difíciles riendas. En la peineta simétricamente calada no imprimen los vientos, ni pueden moverla de su puesto. Así es como un gobernador debe estar firme contra los vientos ya de la adulación, o bien de la mordacidad, dándoles libre paso a todos. La peineta en fin, cuanto tiene de hermosa, tanto es más delicada y quebradiza, un vuelco de cabeza puede echarla al suelo, y hacerse mil pedazos.

¹⁹ *Gobernador y peineta*, Guadalajara, Impreso en la Oficina de Dionisio Rodríguez, 1833, dos hojas sin paginación.

Empero, si bien la suerte de la Iglesia dependía de las azarasas decisiones que tomara el gobernador, la folletería no dejaba duda de que detrás de cualquier medida contraria a la Iglesia se hallaba lo que alguna vez calificara de la "raza polaresca".²⁰ Y la situación del gobernador no podía considerarse ajena a la materia de fondo. Otro folleto comenzaba con nuevas líneas rimadas:

Aunque el gobernador no sea Polar,
Tomar lo que es ajeno, es hurtar;

Y si el dueño es Iglesia o colegio,
Sobre ser robo es sacrilegio.

Decir que esta raspa no es impía,
Es robo, es sacrilegio, es herejía.²¹

Este folleto alegaba que la "depredación condenada" de la Iglesia seguía, no obstante la llegada del nuevo gobernador, así como el ataque al cabildo eclesiástico, al clero de Guadalajara, y a la Iglesia en general. La mayor parte del folleto se dedicó a fundamentar la rima con que se inició, condenando por cierto no sólo la venta de bienes eclesiásticos, sino su compra so pretexto de que al comprador no se involucrara directamente en la afectación de la Iglesia. Luego, explicaba y defendía que al gobernador se le siguiera permitiendo comulgar en la Iglesia, a pesar de lo dicho, refiriendo el caso a la conciencia del gobernador, de su confesor, y del sacerdote oficiante en la misa, y en última instancia a las autoridades eclesiásticas.

Un segundo folleto del mismo autor que el anterior se refería a la "sordidez polaresca" y la "lepra del polarismo".²²

²⁰ Segundo azote a los embusteros: sea reimpresión del grito de la verdad, corregido de las erratas que sacó en la primera edición. (A pilón y fiado), Guadalajara, Imprenta a cargo de Teodosio Cruz Aedo, fechado 14 de mayo de 1834, sin paginación.

²¹ Ahí va ese tiro sin puntería: si a alguno descalabra, no es culpa mía, Guadalajara, Imprenta a cargo de Teodosio Cruz Aedo, 1834, sin paginación.

²² El Tirador, Respuesta del Tirador a su chusco anotador. Carta segunda, Guadalajara, Imprenta a cargo de Teodosio Cruz Aedo, 1834, sin paginación.

Rehusaba excusar al gobernador si no se distanciaba de ellas. De nuevo se entregaba a pormenorizar los fundamentos del folleto anterior. Insistía en el derecho de propiedad con base en argumentos eclesiásticos y civiles. Asentaba que:

En una república bien reglada, a nadie se priva de este fuero, a no ser que haya incurrido en pena de confiscación, o por algún vicio de edad, enfermedad, insensatez, o demencia se haga inhábil para manejarse por sí con cordura, y supuesto esto, tomar los bienes de la iglesia, es robarla, mas privarla del derecho de manejar por sí misma lo que le dejan, es sobre robo contumelia. Ésta es la situación de la pobre Iglesia de Jalisco.

Si bien Pedro Tamés había asumido la gubernatura el 1 de marzo del año de 1833, la situación se iba poniendo tan difícil que era de esperar que no durara en el poder. La legislación liberal del estado de Jalisco avanzaba al restringir la propiedad y la administración de bienes por españoles (abril), y hacia fines del año con la desamortización de los bienes de manos muertas. Finalmente, el 13 de junio de 1834 el gobernador inició la derogación del decreto número 525 de desamortización, pero se vio imposibilitado para que su iniciativa prosperara en la Legislatura. Ante el dilema, Tamés prefirió dimitir a su cargo.²³

El 12 de agosto de 1834 asumió el poder en calidad de gobernador provisional José Antonio Romero. El 29 de noviembre del mismo año fue elegido gobernador constitucional. Apenas instalado en este cargo, Romero entabló una política antiliberal, derogando la ley de desamortización, suprimiendo la milicia cívica que daba fuerza al federalismo, y cerrando el Instituto de Ciencias para reabrir en su lugar la universidad y el Colegio de San Juan.²⁴

²³ Villaseñor y Villaseñor, *op.cit.*, pp. 113-114.

²⁴ Villaseñor y Villaseñor, *op.cit.*, pp. 48 y 98. Según este autor Juan Nepomuceno Cumplido estuvo a cargo del gobierno como vicegobernador del 23 de junio al 11 de agosto, es decir en el periodo inmediatamente anterior a la disolución del gobierno federal.

En el nuevo contexto es evidente que la Iglesia de Guadalajara se movió con singular gusto y resolución, dispuesta a la concertación. Las palabras de disgusto ante el poder liberal en 1833 se tradujeron a partir de 1834 en solidaridad con su derrocamiento y el establecimiento de un gobierno que restableciera lo más importante del equilibrio anterior. En un folleto de esa época se pulsa el intento de reunir la Iglesia y el Estado.²⁵ El folleto atacaba la "desfachatez de los descamisados" para intentar pasar por producto del pueblo algo que procedía únicamente del "yorkinismo". Su folleto no contaba, se asentaba, siquiera la décima parte del apoyo popular que había recibido el Plan de Cuernavaca del 12 de agosto. "Pero ya se ve: los *sansculottes* se figuran que ellos solos forman el pueblo soberano..." El escrito denunciaba los abusos del pasado gobierno liberal en Jalisco en materia de imprenta, préstamos y trato con el clero. Del gobierno caído, "justamente se decía que podía dar lecciones de despotismo a los tiranos de Constantinopla". La desamortización, el manejo de empleos gubernamentales y la manipulación de elecciones por parte de "un gobierno de la demagogia" hacía que los únicos que suspiraban por el gabinete derrocado fueran "ese partido inicuo y tan justamente detestado, los demás disfrutaban la libertad que habían perdido y [...] [por la cual] suspiraban con ansia".

La legitimidad del nuevo gobierno no era electoral, no obstante se aseguraba que era auténtica:

...los títulos de legitimidad del [gobierno] que acabó eran la intriga, el soborno para hacerse dueño de las

²⁵ *O muertos o federados quieren ser los arrancados. O sea impugnación al folleto titulado "Pocos quieren centralismo y los más federalismo"*, Guadalajara, Imprenta de Dionisio Rodríguez, 1834, sin paginación. José Ramón Pacheco en su folleto en dos partes de 1834, *Cuestión del día o nuestros males y sus remedios*, Guadalajara, Ediciones del Instituto Tecnológico, 1953, sostenía mucho de lo afirmado por *O muertos o federados*... Afirmaba que: "La cadena de sucesos [...] nos ha conducido a una posición en que nada hay de legítimo, en que la nación se encuentra acéfala y casi en estado de naturaleza, como acabado de derrocar el gobierno español." Deploran el triste cuadro económico y fiscal no menos que el susodicho folleto. Mas Pacheco asumía una actitud más liberal hacia el clero, denunciaba que éste propendía ya a la monarquía, y reclamaba el restablecimiento forzoso del federalismo. Acep-

elecciones, ofrecer destinos a quien le ayudaban en sus maniobras, en una palabra, los votos de las logias. Cansados los pueblos de sufrir, apenas entró en la capital el ejército del centro, se pronunció ésta, y nombró una junta de sujetos honrados y amantes del bien público para que eligiera nuevo Gobernador, Jefe Político, Ayuntamiento, compuesto todo de hombres escogidos (que se hallan animados de los más vivos deseos del bien procomunal, y que para su mejor consecución se han propuesto perseguir las juntas masónicas, y por esto es que no dejan andar a nadie sin justo motivo en las calles fuera de las horas regulares; por eso prohíben los cohetes; por eso toman otras providencias de que se quejan los cofrades).

El estado de Jalisco apoyaba al nuevo gobierno y ejercía la voluntad popular directamente, a un lado de las elecciones:

El pronunciamiento de la capital fue secundado por los demás pueblos del Estado; y he aquí manifestada la voluntad de un pueblo libre y soberano, que puede dispensarse a sí mismo cuando guste, de las ritualidades y fórmulas prevenidas en la Constitución, cuando ha visto rotos de mil maneras los pactos fundamentales a que debía su existencia política, y finalmente cuando una triste y constante experiencia le ha enseñado que sólo han servido aquéllas para que triunfe el audaz sansculotismo.

Enseguida el nuevo gobernador hacía uso de su poder de decreto no menos que lo hacía antes el gobierno por el que suspiraban los liberales. Se desbarataba la legislación de 1833. Juntas de barrio elegían los alcaldes donde antes lo hacían las logias, según se afirmaba.

El autor de este folleto defendía que le fueran devueltos sus bienes y derechos a la Iglesia, y que "pudiera ésta he-

taba que éste tenía que ser responsable, y no tirano ni faccioso, empero aseguraba que las reformas en materia religiosa podían proceder siempre que fueran moderadas. Apelaba para fundamentar su postura al pensamiento, "no [...] tan paradójico como se le suponen muchos", de Francisco Severo Maldonado (33, 81-82, 85, 93-97).

redar como pueden hasta los cocheros y rameras". Exigía la devolución de sus derechos a los españoles en materia de propiedad, condenaba el derecho a heredar concedido a hijos ilegítimos, y atacaba las juntas secretas y el Instituto de Ciencias, "cuya ciencia toda está cifrada en la charlatanería". Denunciaba que, no obstante la apropiación de los diezmos y la contratación de "enormes préstamos" la hacienda pública estaba en completo desarreglo. Tachaba de anticlerical la pasada administración de justicia, y de antirreligiosa su promoción educativa. Señalaba "ese espionaje en que excedió indisputablemente el anterior gobierno al despótico español", y ensalzó "la verdadera libertad, que jamás confundiremos con el abuso de ella, y por el que suspira tan tiernamente la demagogia". Frente a los "facciosos" que "quieren llamarse el pueblo de Guadalajara", se daba la acción de un "virtuoso ejército, honor y gloria de los mexicanos [que] rompió de un solo golpe las ominosas cadenas de que estaba cargado [el pueblo] dándole por consecuencia el don precioso de la dulce justa y moderada libertad que ahora disfrutan".

La Iglesia no tardaría en dar su aprobación oficial a la nueva situación en el gobierno. El 20 de agosto de 1834 expidió un edicto al respecto.²⁶ Decía expresamente:

El Señor se compadeció por último de nuestros males, alargó su mano misericordiosa para enjugar nuestras lágrimas, y de un momento para otro se dejó ver en la capital de la República enviado por Dios, el Exmo. Sr. D. Antonio López de Santa Anna...

El cabildo eclesiástico contemplaba al general Santa Anna co-

²⁶ Nos el Presidente y Cabildo de la Santa Iglesia Catedral de Guadalajara. Al venerable clero secular y regular, y a todos los fieles de la diócesis, salud y paz en nuestro Señor Jesucristo, sin editora. Por cierto, ésta no era la primera manifestación formal de disgusto por parte de la Iglesia, si bien su trascendencia política es innegable. Había apelado con antelación al mismo gobierno estatal, por ejemplo, para persuadirlo de que derogara el decreto número 525 sobre desamortización. Véase *Segunda exposición del Gobierno Eclesiástico de Guadalajara, al Supremo del Estado, sobre la ley de fincas pertenecientes a manos muertas*, Guadalajara, Imprenta a cargo de Teodosio Cruz Aedo, 1834. Este escrito está fechado el 24 de marzo del mismo año en que se publicó.

mo providencialmente inspirado de los mejores sentimientos de piedad y religión y así:

...persuadido de la opinión del pueblo mexicano, cortó con su espada invencible los lazos que cautivaban la Iglesia, la restituyó la paz, la tomó bajo su protección, y con sus aceras providencias ha colmado de gozo a esta parte del rebaño del pastor de nuestras almas.

De la "opresión" la Iglesia retornaba a la "libertad", protegida por "las leyes fundamentales". Jalisco había sido la vanguardia del "error" en lo concerniente a la Iglesia. Ahora Dios mandaba "el consuelo por el que suspiramos con tan vivas ansias; un gobierno establecido por los votos del pueblo, un gobierno amigo de los más caros intereses de sus comitentes, un gobierno penetrado de los males que ha sufrido esta Iglesia". El cabildo exhortaba a la unión, la paz y el respeto hacia el Estado y a la Iglesia en lo que a cada uno le correspondía. Concedía que ya no había, aun con el nuevo gobierno, coacción civil ya ni en el pago de diezmos ni en el cumplimiento de los votos religiosos. Mas colocaba toda la fuerza moral de la Iglesia detrás del cabal cumplimiento de los fieles en ambos aspectos. Convocaba, finalmente, para una solemne función religiosa en la catedral el 28 de agosto en que durante el día completo estuviera expuesto "el divinísimo Señor Sacramentado". Funciones similares debían promulgarse en todas las iglesias del obispado, y se prometía una indulgencia plenaria a todo aquel que se confesara y comulgara en esa ocasión.

Todavía más, la Iglesia de Guadalajara terminó el año con la impresión de un sermón predicado el 12 de diciembre en honor de la virgen de Guadalupe.²⁷ Este sermón exigía que se prohibiera la exacción del metálico del país, que se acabara el agiotaje, y que en el trato con el extranjero se evitara "el inmediato contacto, origen de las más funestas trascenden-

²⁷ José Antonio González Plata, *op.cit.*

cias" (16-17).²⁸ Además de historiar la aparición de la virgen de Guadalupe en México, y recordar su significado para los mexicanos antes y después de la independencia, el orador la relacionaba con la suerte desdichada del recién caído "gobierno tirano" (20). Afirmaba que:

María en su advocación de Guadalupe se ha constituido madre especial del mexicano, y lo ha tomado bajo su protección para colmarlo de beneficios. María de Guadalupe ha tomado a su cargo en América el cultivo de la Religión de su hijo adorable, estableciéndola de un modo firme, seguro y constante, defendiéndola en todas épocas contra los conatos de sus enemigos. Pero si Anáhuac, en lo general, ha sido en todo tiempo el objeto de la maternal ternura de María, Jalisco, noble parte integrante de esta ilustre Nación, ha visto por esta vez la prueba de su protección decidida. Cuando Guadalajara esperaba ver sus calles tan inundadas de sangre; que penetrando los edificios cubriera sus pavimentos, vio por la intercesión de María de Guadalupe transformarse este teatro de desastres en el mayor placer. Sí, jaliscienses, por la intercesión de María han cesado vuestras desgracias (22-23).

Paralelamente a la consagración del derrocamiento del gobierno liberal de 1833-1834 por parte de la Iglesia, comenzaba la reorganización de las bases de la política en Jalisco y en el gobierno federal. El nuevo gobernador del estado insistía en la necesidad de la misma en su informe de principios del año

²⁸ El tema del poco halagüeño estado de la economía y la desilusión ciudadana al respecto aparecía constantemente. Se había referido a él, además del ya aludido Pacheco, el mismo gobernador en su informe anual. Hay tal vez cierta confluencia de corrientes proteccionistas tanto en lo ideológico como en lo económico que merecería mayor investigación, como se sugiere en el sermón de Plata. El gobernador, por su parte, indicaba la conveniencia del centralismo en lo político y de la promoción del Banco de Avío en lo económico. Véase José Antonio Romero, *Informe dirigido por el Gobierno del Estado de Jalisco al Exmo. Sr. Presidente, a consecuencia de la circular mandada por el Ministerio de Relaciones al mismo, en [sic] 20 de agosto del presente año*, Guadalajara, Imprenta del Gobierno a cargo de don Nicolás España, 1834.

1835.²⁹ Confesaba aun la falta de avances sólidos "por los males sin cuento que atrajo sobre este suelo la bárbara y oprobiosa dominación de una facción desorganizadora, inmoral e impía, cuyo funesto como maligno influjo se había derramado por toda la república" (3). Sin embargo, ya estaban restablecidos el orden y la tranquilidad pública, la base de todo futuro progreso, gracias a la "revolución" realizada a partir del "plan salvador de Cuernavaca". Esta revolución había sido, asentaba el gobernador, "la más general, la más interesante, la más libre y simultánea que se verificara en nuestro suelo después de la de su independencia". Su gran promesa para el futuro administrativo y de la economía se debía a que "todo ha sido del pueblo, y éste jamás se equivoca en sus verdaderos intereses". De la "opresión y tiranía" se pasaba "[a] suave yugo de la justicia y de la ley". Se apartaba el Estado del "fanatismo político" y las "bellas y artificiosas teorías" que no eran fundamento firme para la dicha del hombre (4).

Aseveraba Romero que había tenido que hacer frente a una serie de representaciones de la facción derrotada, todas viciadas a su parecer por los antecedentes de sus autores, por "las notorias calumnias que las plagaban, ya también por la suplantación de las firmas" y abusos similares que constituían un fraude (7). Sin embargo, por petición de los mismos interesados, el gobierno había acabado de dejar en completa libertad a los procesados por este motivo (7-8). El éxito que había logrado el gobierno a este respecto, no lo había podido llevar a buen término en lo concerniente a las gavillas que "infest[aban] los caminos en razón directa de la miseria general" (8). Reconocía Romero que aunque se expidiera la ley sobre la persecución y convicción de los delincuentes —la cual pedía— la necesidad mayor era crear "los medios de qué subsistir y con qué se instruya en la buena moral" (9-10).

Ya se había producido "la remoción casi general [...] de

²⁹ José Antonio Romero, *Informe sobre el estado actual de la administración pública del Estado de Jalisco, leído por el Exmo. Sr. Gobernador del mismo, D. ... ante la Honorable Asamblea Legislativa en la apertura de sus sesiones ordinarias el día 1º de febrero de 1835*, Guadalajara, Imprenta del Gobierno a cargo de Nicolás España, 1835.

[...] [los] alcaldes y demás funcionarios" de los pueblos del estado (11). Mas la administración de justicia por juzgados y el deteriorado régimen carcelario aún le provocaban preocupación al gobernador. Las cárceles estaban lejos, insistía, de habilitar a los criminales para una vida útil a la vez que generaban gastos para el erario público (11-14). El desarreglo de la hacienda pública se acreditaba a la deshonestidad de la pasada administración, al elevado número de empleados públicos y al "excesivo contrabando". Se arreglaba la concertación de un préstamo público, con el cual se procuraría "redimir [...] a todos los individuos que en la administración pasada fueron vejados y extorsionados con asignaciones cuantiosas exigidas por la fuerza". Reconocía que la hacienda pública "reclam[aba] una nueva organización o sustancial reforma", pero admitía no haberla podido llevar a cabo aún (14-16). Repasaba el gobernador la necesidad de una reorganización más funcional del estanco de tabaco, mencionaba de paso el trabajo, rutinario de la Casa de Moneda, y subrayaba el apoyo dado a una educación más a tono con la perspectiva tradicionalista (16-19). Lamentaba que aún carecieran "de los primeros rudimentos de la enseñanza pública la mayor parte de los pueblos del estado" (19). Señalaba que se bregaba con una situación difícil en materia de hospitales, pero se permitía ahora anotar que "felizmente" ya no existía milicia cívica (19-20).

Ya centrándose en la cuestión del gobierno, Romero anunciaba con aparente regocijo que "[r]eina la mejor inteligencia y armonía entre éste y las demás autoridades del estado, así civiles como militares y eclesiásticas". Un "consejo de Gobierno compuesto de individuos escogidos por sus virtudes y letras" y "una secretaría reformada" se encargaban de orientar los asuntos del Estado en Jalisco. Le parecía notable, sobre todo en lo concerniente a esta última dependencia, que ya "no se not[aban] como en la pasada administración, rivalidades odiosas, acaloradas cuestiones religioso-políticas, y pequeño favoritismo". No se mezclaban ya los asuntos burocráticos y los políticos (20). Confesaba el político que la agricultura no demostraba crecimiento apreciable, y aunque el comercio se restablecía prometedoramente con el regreso de la paz, la industria en particular se rezagaba. Ésta se vio afectada negativamen-

te por razón del reclutamiento para la milicia cívica, y por "la excesiva y asombrosa introducción de efectos extranjeros que no cesa". Nuevamente, como lo había hecho en su informe del año anterior, exigía el arreglo del Banco de Avío para enderezar esta situación. México no debía seguir la azarosa y poco provechosa economía de la industria minera, que sólo servía para enriquecer al extranjero. Estimaba, finalmente, que el incremento de la población resultó nulo por efecto de la epidemia de cólera que se acababa de padecer (22-23). Concluía con estas sentenciosas palabras:

Os he manifestado con sinceridad cuál es el estado actual de la administración pública en Jalisco; por él habréis visto si ha logrado algunas mejoras o sufrido más quebrantos en el tiempo de mi gobierno, así como los graves males que aún padece y le agobian. Con este conocimiento, y habiendo pronunciado los pueblos que es llegado ya el tiempo de las reformas, no resta otra cosa sino que apliquéis oportunos remedios (23).

El 23 de junio del mismo año el Congreso de Jalisco proponía de hecho algunos remedios.³⁰ Comenzaba el documento del Congreso con una peculiar declaración de los derechos del hombre:

Siendo una cosa incuestionable, que los pueblos cuando con las instituciones que los rigen no han podido en largo tiempo alcanzar los goces de los hombres libres, y verse protegidos, seguros, prósperos y felices, sino antes bien, perseguidos, vejados, miserables y desgraciados; están en el caso indispensable de variar su forma de gobierno...

En conformidad con "la voluntad general que es la que forma la verdadera opinión, la que da ser y consolida los gobiernos",

³⁰ Véase *Iniciativa que el Congreso de Jalisco dirige a las augustas Cámaras de la Unión, contraída a variar el actual sistema en República Central, Guadalajara, Imprenta del Supremo Gobierno, a cargo de D. Nicolás España, 1835, sin paginación.*

con apego a las muchas representaciones recibidas de todas partes del estado, y a instancias del gobierno federal, el Congreso procedía a fundamentar su juicio de que era necesario el establecimiento de un gobierno central. Anotaba las grandes diferencias que había entre los jaliscienses en propiedad, talento, virtud y en materia de religión que fomentaban la discordia entre los ciudadanos.

La Constitución de 1824 no lograba solventar esta situación

y teniendo por base la ominosa igualdad que quiere establecer a cualquier costa de todas las clases del Estado, separadas por la providencia eterna para constituir la armonía de las sociedades, forma el republicano un conjunto de ilusiones engañosas para que una gavilla de ambiciosos y alucinados, dominen a la nación entera descatalogándola primero.

El sistema republicano de 1824 había resultado en la práctica "esencialmente anárquico, el más a propósito para la intriga, la seducción, el aspirantismo, la maldad y el desorden". La nación se había visto agitada por el "huracán de las teorías de bufete agitadas por las pasiones más indecentes y antisociales".

Religión, propiedades, libertad, seguridad, Iglesia, orden, decencia, todo se vio atacado, profanado, y casi destruido a impulsos de esa chusma de anarquistas que pomposamente se daban el nombre de federalistas, constitucionales, despreocupados, liberales, etcétera, etcétera, invocando en todas sus maldades para escudarse, la Constitución de 1824 que sus hermanos tenían conculcada y desgarrada desde el año de 28 y que era nula siempre que algún empeño de partido exigía la derogación de ella en todo o en parte, de suerte que dándose sólo por supuesta su existencia, la nación toda se vio convertida en un molino de viento expuesta al soplo de la anarquía más desenfrenada, a cuyos embates debía haber perecido si el cielo no le hubiera concedido una protección tan visible haciendo que [...] se apareciera ese genio que hoy

rige los destinos de la patria y que con mano fuerte enfrenara, postrara, destruyera el monstruo de la anarquía, dando al sansculotismo el golpe más decisivo, arrancando a los patriotas fingidos la máscara que los encubría y quitando a los aspirantes hasta las más remotas esperanzas de volver a figurar en la escena política, y de medrar a expensas de los pueblos hasta entonces vilmente sacrificados.

Específicamente, el Congreso de Jalisco pedía una política de gobierno "popular representativo central". Sostenía la intolancia religiosa, a la vez que la independencia, la integridad territorial, la división de poderes, y la libertad de prensa. Exigía la convocación de un congreso extraordinario constituyente, sin excluir entre los electos a los miembros del Congreso Federal entonces existente. Insistía en que las consiguientes elecciones fueran normadas de manera que recayeran en

las tres clases de militares, eclesiásticos y propietarios, entendiéndose por éstos no sólo aquellos que tengan una propiedad territorial, sino también los que disfruten alguna renta, industria o profesión que les proporcione con qué vivir honestamente, no pudiendo entrar al Congreso constituyente ninguna persona que no esté comprendida en dichas clases.

Este Congreso debía consistir de pocas personas, que se reuniesen en una sola cámara. La nueva Constitución nacional debía elaborarse dentro de un plazo de seis meses. La presidencia contemplada en ella, debía ser de 10 años o más, sujeta a reelección, y el primer presidente — proponía el Congreso de Jalisco — debía ser el mismo Antonio López de Santa Anna. El Congreso Federal que se proponía sería de dos cámaras, con representantes por cuatro años, pero "indefinidamente reelegibles". Los gobernadores y jefes políticos de los estados debían tener periodos de gobierno convenientemente largos — sin especificar — y las magistraturas superiores de la justicia debían ser perpetuas. En vez de congresos estatales, habría diputaciones provinciales integradas como estaban a la hora de la independencia.

De tal suerte, la situación política iba eliminando supuestamente la posibilidad de una nueva agitación liberal, misma que amenazara los derechos de la Iglesia, los propietarios o el ejército.³¹ La Iglesia se mostró debidamente complacida en sus más altos rangos. Un sermón de 1836 reforzaba el respaldo que ya había expresado.³² El orador eclesiástico sugería que México estaba al punto de regresar a la feliz armonía y unión de 1821:

¡Oh, días felices aquellos en que todos los mexicanos suspiraban únicamente por la libertad y engrandecimiento de su patria! ¡Qué unión en el ejército! ¡Qué fraternidad entre los ciudadanos! A todos animaba un mismo espíritu, todos eran conducidos por unos mismos intereses. ¡Días de paz y de serenidad! ¡Días de gloria y de ventura! Pasasteis como el relámpago que al indicar al caminante en un espeso bosque las sendas que debe seguir, desaparece dejándole en el seno de una noche tempestuosa. ¿Qué genio maligno ha destruido nuestra unión? ¿Quién ha convertido en enemigos a los que eran amigos? ¡Detestable ambición, ciega avaricia, desenfrenada impiedad! (10).

Todo lo había destruido el espíritu de partido y los procedimientos tiránicos, sobre todo en 1833 y 1834 (22-23). Según Espinosa, en el caso de Jalisco fue precisamente el general Barragán quien había llevado el Plan de Cuernavaca al estado, e implantado el justo cambio sin dejar de ser "paciente y moderado con los facciosos [y] enemigo de persecuciones" (26). Fue esta actividad de Barragán que, a su muerte, lo haría merecedor del reconocimiento popular y de la Iglesia, a los ojos del orador.

Sin embargo hay razones para creer que el alto clero de

³¹ En *Triunfo del sansculotismo, debido a los rastreros y viles medios con que intenta fascinar al caudillo de los mexicanos*, Guadalajara, Imprenta del Gobierno, 1835, sin paginación. Se aplaudía "la armonía que reina, principalmente en[t]re las clases privilegiadas..." y se denunciaba a "Los pillos descamisados, Polilla de la Nación".

³² F. Espinosa, *Oración que en las solemnes exequias... don Miguel Barragán...*

Guadalajara exageraba el cambio que se había dado, y subestimado la paulatina mudanza que se venía dando en la opinión pública. Un cambio de gobierno no podía detener esta mudanza fácilmente. En los años siguientes, el discurso eclesiástico mismo parecía descubrir precisamente este hecho. En 1837 y 1838 la Iglesia hacía publicar sendos sermones de singulares tendencias ultraterrenas.³³ En este último año se publicó un largo documento dirigido a refutar las tendencias contrarias a la jurisdicción papal, la jerarquía eclesiástica y la soberanía de la Iglesia.³⁴ Asimismo, el nuevo y recién consagrado obispo Diego Aranda expresaba sentimientos mixtos en su primera carta pastoral en 1837.³⁵ Por una parte decía:

¡Qué dulce placer ocupa nuestro espíritu al contemplarlos en el seno de la Iglesia Católica, imbuidos en las santas máximas de la Religión, animados con su espíritu, alimentados a sus pechos y con su doctrina, y muy distantes de los principios de la impiedad y del libertinaje que quitando la seguridad, y turbando la paz y el sosiego del corazón han hecho a tantos desgraciados! ¡Qué indecible satisfacción experimentamos al dirigir la palabra a un pueblo verdaderamente católico, a tantos sacerdotes sabios y virtuosos que trabajan con empeño en la viña del Señor, a tantos fieles que han sabido librarse de las asechanzas y resistir a las tentativas que se hicieran para apartarlos de la fe, y también a los que *aunque con los labios blasfeman el santo y terrible nombre del Señor, pero en su corazón no reina la impiedad!* (las cursivas son mías).

³³ Cobieya, *Oración panegírica...* 1837; F. Espinosa, *Sermón...* 1838.

³⁴ Breve [64 páginas] impugnación... de las ochenta y cinco proposiciones del synodo de Pistoya, condenadas por el Sr. Pío VI en [sic] 28 de agosto de 1794. Preceden algunas reflexiones del Illmo. Sr. Obispo y Cabildo de Puebla, que prueban la necesidad en que estamos de admitir la Bula Auctorem fidei condenatoria de dichas proposiciones, Guadalajara, Imprenta del Gobierno, 1838. Ya se había publicado esta misma bula, en latín, en medio del cambio de gobierno en 1835: *Bulla SMI. Domini Nostri PII VI. Quae incipit Auctorem Fidei*, Guadalajara, Tipographia a Nicolao España Directa, 1835.

³⁵ Nos el Dr. Diego Aranda por la gracia de Dios y de la Santa Sede Apostólica obispo de Guadalajara..., Imprenta del Gobierno, fechado el 2 de enero de 1837 en Guadalajara, sin paginación.

Mas luego se volvía más cauteloso en sus expresiones:

Son en efecto muy difíciles las circunstancias, pues tenemos que luchar contra el torrente desolador de libros perversos que ha cundido por toda nuestra Diócesis, arrollando en sus aguas venenosas a muchos incautos que se han dejado seducir, más bien por adoptar el libertinaje de las costumbres, que las máximas de la impiedad; contra la corrupción de costumbres que ha producido en no pocos el olvido de los preceptos eternos del Evangelio, que los ha separado de sus deberes, y los hace obrar en contradicción de las santas obligaciones a que se ligaron en el Bautismo; contra los enemigos declarados de la Iglesia que no pierden ocasión de combatir sus leyes respetables y su santa disciplina; contra [...] pero ¡ah! *no somos capaces de numerar los obstáculos ni las dificultades que se presentan por todas partes a los que tenemos la carga pastoral*, y hemos de dar cuenta en el terrible tribunal al Juez Supremo de las ovejas confiadas a nuestro cuidado (las cursivas son mías).

Ante tales dilemas, Aranda recordaba a los sacerdotes que "somos la luz del mundo y debemos resplandecer como antorchas luminosas en el templo del Señor, disipando las sombras del error, e iluminando a los pueblos con la verdad...".

Nuevamente a principios de 1840, el obispo Aranda se expresaría en términos que ciertamente no indicaban que todo anduviera bien en Jalisco.³⁶ Decía que su "corazón [estaba] penetrado de un vivo sentimiento al ver los estragos que los errores de los últimos tiempos reprobados por la fe, por la razón y por el buen sentido, han hecho en la heredad de Jesucristo, y muy principalmente por los causados en nuestra amada grey" (1). Más adelante se consternaba el obispo al

³⁶ Instrucción pastoral sobre los cinco preceptos de Nuestra Sta. Madre Iglesia, dirigida por el Ilustrísimo Señor Dr. D. ... Obispo de Guadalajara, a sus diocesanos, Guadalajara, Imprenta de Brambila, 1840. Este documento fue fechado el 1 de febrero de ese año.

notar que las personas preferían celebrar a los héroes cívicos antes que a los de la Iglesia:

¡Ah! Celebremos con entusiasmo los acontecimientos memorables de la patria [...] ¿Y no celebraremos los de nuestra santa religión? [...] recordamos con placer los días en que se proclamó nuestra libertad [...] ¿Y no recordaremos aquellos en que se despedazaron las ominosas cadenas de nuestra servidumbre con el demonio, y en que se declaró la libertad de los hijos de Dios? [...] hacemos memoria de los héroes de la república... ¿Y olvidaremos aquellos que la Iglesia venera, y cuyos hechos son más ilustres, más gloriosos? (3).

Lamentaba el obispo la falta de cumplimiento que había de parte de los fieles en esta cuestión de las fiestas religiosas. Se escandalizaba, además, de que se aprovechara el tiempo libre con ocasión de tales fiestas para entregarse "a una criminal ociosidad, a juegos prohibidos, a diversiones profanas, a placeres indecentes, a los excesos de la gula [y] [...] a todos aquellos desórdenes que observamos con amargo sentimiento ser la ocupación de una parte muy considerable de las gentes" (5). El obispo llamaba a los mexicanos a recordar los tiempos en que la religión y el pueblo mexicano eran inseparables. Pedía que se recurriera a la penitencia y la comunión en la Pascua, mientras notaba que ni aun en esta ocasión "la mayor parte de los fieles de nuestra Diócesis" se confesaban, bien fuera por falta de fe, el desarreglo en la conducta, o la simple desidia (6-9). Por otro lado, era motivo de preocupación la práctica de una "comunión indigna" por parte de personas que podían considerarse pecadores "escandalosos" (10-11):

¿Y nos lamentamos de que se multipliquen nuestras desgracias, que la paz se haya retirado de nosotros, que las divisiones nos atormentan, que la impiedad e irreligión nos amenazan de continuo, que las guerras nos despedacen, que la pobreza se extienda por todas partes y que estemos colmados de males y de miseria? (13-14).

1840
Aranda

Aranda no podía menos que asombrarse de que muchos ni siquiera pagaban una parte de los diezmos que debían a la Iglesia. Y señalaba muy particularmente al respecto a los "ricos propietarios", supuestamente los aliados de la Iglesia en la política desde 1834, ya que "los pobres [...] generalmente se esfuerzan a pagar el diezmo" (14-16).

Claramente el obispo Aranda estaba en presencia de un significativo cambio de los valores sociales en su diócesis. Mas esto no transcurría únicamente en el plano religioso. Así como el arreglo político de 1834-1835 no había podido zanjar todas las diferencias entre la Iglesia y la sociedad, y entre la Iglesia y el Estado, tampoco había podido afianzar como lo prometiera el gobernador Romero el bienestar económico y social de Jalisco. Comenzaron a notarse los signos de inconformidad o simple desinterés por la nueva situación política.³⁷ Paralelamente al disgusto manifestado por el obispo Aranda, se dio un movimiento político que fue señalado por la revuelta de don Mariano Paredes y Arrillaga el 8 de agosto de 1841. Este comandante militar de la guarnición de Jalisco pintaba un cuadro económico y social no menos deprimente que el desconcierto político. Era el perfecto contrapunto de lo expresado por el obispo Aranda en lo religioso.³⁸ Preveía intervenciones extranjeras y el desmembramiento del país (10). Consideraba que en el renglón de la defensa nacional había un desarreglo total (10-12). El fisco abrumaba al pueblo, afectando negativamente el comercio, la industria y la propiedad territorial; el dinero de cobre era un motivo de disgusto sin respuesta por parte del gobierno. El crédito público era "inferior al del ciudadano más pobre". Contemplaba Paredes que:

...la nueva constitución [de 1835] no satisfizo ninguna de las esperanzas que se alimentaran por el bien-

³⁷ Véanse por ejemplo, Pedro L. de la Cueva y otros, *Manifestación dirigida al Exmo. Sr. Presidente, por varios ciudadanos de Zapotlán el Grande, sobre el actual estado de la República*, Guadalajara, Imprenta de Sanromán, 1837, sin paginación; y Muriá, *Historia de Jalisco*, III, pp. 40-44.

³⁸ Mariano Paredes y Arrillaga, *Exposición que el General D. ... hace a sus ciudadanos, en manifestación de su conducta política, militar y económica en la presente revolución*, México, Impreso por I. Cumplido, 1841; Muriá, *Historia de Jalisco*, III, pp. 44-46.

tar de la patria; se hacen concebir otras nuevas; se aguijonean los deseos, y no se tiene la energía de sofocar las exaltaciones, ni la dignidad de escuchar las quejas (12).

En las palabras de Paredes "la ruina segura de la patria" estaba por consumarse, y esto trascendía las cuestiones de partido (8,13).

Como producto de este movimiento en Jalisco, y otros similares en algunos puntos de la república, surgieron las Bases de Tacubaya del 28 de septiembre de 1841. Se convocaba a un congreso nacional con poder de reformar la Constitución de las Siete Leyes. El año terminaba con Antonio López de Santa Anna instalado en la presidencia de la república, y con Mariano Paredes fungiendo de gobernador de Jalisco. Cuando en mayo de 1842 se efectuaron las elecciones para el susodicho congreso, los liberales aventajaron en Jalisco, y llegaron a dominar en el Congreso Federal.³⁹ Mariano Otero, diputado por Jalisco, tendría oportunidad de remarcar el fuerte idealismo que aún animaba a ciertos sectores liberales.⁴⁰ Subrayaba la idea de una insoslayable marcha hacia la perfectibilidad, mas sin anarquía. Anotaba, por ejemplo, al recordar la época colonial, que "[u]na vez que el hombre ha pensado, cualquiera que haya sido el objeto de sus meditaciones, él

³⁹ Muriá, *Historia de Jalisco*, III, pp. 46-47.

⁴⁰ Mariano Otero, *Discurso que en la solemnidad del 16 de septiembre de 1841 pronunció en la Ciudad de Guadalajara el Licenciado C. ...*, imprenta del Gobierno, sin fecha. Indicios de la pervivencia del idealismo liberal se notan también en Anastasio Cañedo, *Discurso cívico que pronunció en esta capital el Licenciado... el día 16 de septiembre de 1843 en el aniversario del glorioso grito de independencia*, Guadalajara, Oficina de Manuel Brambila 1843. Cañedo había publicado bajo el seudónimo del Polar en los años veinte, y su influencia fue analizada en el capítulo 5 de este estudio. Otro relevante discurso liberal, hacia mediados de los cuarenta, fue el de Sabás Sánchez Hidalgo, *Oración cívica, en la celebración del aniversario del 16 de septiembre, leída por el ciudadano... en la plaza principal de Guadalajara*, Guadalajara, Imprenta del Gobierno, 1846. Como punto de contraste, véase *Discurso pronunciado el día 27 de septiembre de 1839 en el salón principal de la Universidad Nacional de Guadalajara*, por J. D. S. Y C., *síndico menos antiguo del M. I. Ayuntamiento de esta Capital, en celebridad del aniversario de nuestra independencia el año de 1821*, Guadalajara, Imprenta del Gobierno, 1839. Nótese que en este último discurso la fecha celebrada es 1821.

aprenderá a dudar y a discernir lo verdadero de lo falso; y entonces ¿qué tiranía, qué poder se introducirá dentro de su cabeza para gritarle en el misterio impenetrable del pensamiento: NO EXAMINES ESTO?" (11). La jerarquía burocrática, el ejército, el alto clero y los comerciantes ricos se habían opuesto a la independencia, acción sintomática porque "esta miserable fracción [...] vivía de la tiranía y de los abusos" (17-18). Mas el cambio se dio, tomando fuerza no obstante el fracaso de sus primeros iniciadores, y los intentos por detener el cambio mediante el establecimiento de una monarquía mexicana no fructificaron (22-23).

Otero seguía planteando una visión del incontenible cambio que desde entonces México experimentaba. Aseguraba terminantemente que "[l]a república es un hecho consumado, contra el que no prevalecerá el poder absoluto de un hombre, cualquiera que sea el título con que se llame su despotismo..." (24). No obstante la lucha constante de las facciones, y los males del país, "[e]n este prolongado y doloroso drama, los elementos sociales se han mejorado mucho, cambiando lentamente la faz de la sociedad". Los partidos ya no podían cautivar a los mexicanos con añejos "prestigios".

Pasó el tiempo de las palabras, pronto llegará el de los hechos y, cualquiera que sea la actual complicación de intereses la libertad, hija de la justicia y conservadora del orden, la igualdad, el más precioso y fecundo de los derechos humanos, se establecerán sólidamente, auxiliados por el cristianismo, cuyo espíritu es eminentemente liberal y democrático. Tal es hoy la marcha de los pueblos libres y civilizados, que han conseguido el imperio de la libertad, sin el terror, ni la anarquía, y el influjo de la religión católica sin el fanatismo ni la barbarie (25).

Sentenciaba Otero: "Ignoramos los medios de obtener estos resultados; pero debemos dudar de nuestras luces y no de las de Dios" (30).

Mas los ideales liberales aún tenían que contender con las angustias que provocaban nada menos que en la propia Iglesia. El proyecto de reformas que se produjo en el Congreso

de 1842 despertó profundas inquietudes en el alto clero de Jalisco. Acaso fue éste que hizo publicar un folleto que cuestionaba las bases mismas del susodicho proyecto.⁴¹ En este folleto se expresaba temor porque se desatara la "anarquía", que era precisamente lo que una constitución debía "preca-ver" (3). Objetaba Rodríguez la libertad civil consignada en el proyecto, sus implicaciones en lo religioso, y finalmente el poder regulador que se planteaba (4). Rechazaba que la libertad civil fuese irrestricta, ya que permitía atacar las mismas bases constitucionales que se establecían y, según su parecer, rebasaba lo que en Francia había concedido no sólo la Constitución de 1830, sino hasta la Declaración de los Derechos del Hombre en 1791 (4-5).

Si en lo civil, según Rodríguez, se sembraban las semillas de la "sedición" y "anarquía", otro tanto se hacía en lo religioso. Se pretendía que sólo fuesen ilícitos los ataques "directos" a la religión y a la moral, y se prohibía únicamente el ejercicio "público" de otro credo religioso. La catolicidad de la nación mexicana se mencionaba en el título V y no en el título I donde, al parecer de Rodríguez, debía estar, "tan luego como se hable del ser político de la nación independiente y libre" (5-9). México debía "su civilización, su ser, sus establecimientos [...] [y] sus costumbres" al catolicismo; éste era la "singular gloria" de la república, y ahora se pretendía arrojar "la semilla de eterna desunión de las generaciones venideras" (11).

No aceptaba Rodríguez que se hiciera un deslinde a secas entre lo temporal y lo espiritual, y exigía que se mirasen "como unos mismos los intereses de la religión y los del Estado" (11-13). Haciendo analogía con el pueblo judío del Antiguo Testamento, Rodríguez preguntaba: "Un pueblo favorecido por la luz del Evangelio, ¿no es un pueblo escogido y privilegiado que a proporción del inestimable favor que se le dispensa, son más estrechas sus obligaciones...?" (15).

⁴¹ Juan Rodríguez de San Miguel, *Discurso pronunciado en [sic] 14 de noviembre de 1842 por el Sr. Diputado... contra el proyecto de Constitución en su discusión general. Tomado del Siglo Diez y Nueve, núm. 410, Guadalajara, Imprenta del Gobierno, 1842.*

Enseguida denunciaba la falta de limitaciones en la libertad de imprenta del susodicho proyecto y que hasta la enseñanza privada se dejaba en entera libertad en cuanto a los criterios de su orientación, mientras no atacara la moral. Terminaba denunciando que el poder regulador, que frenara los excesos del poder ejecutivo, el poder judicial y legislatura quedaba viciado por haberse arreglado "de modo irregular y trunco". El peligro de los abusos quedaba demasiado vivo (16-17).

Poco después del escrito de Rodríguez, la Iglesia de Guadalajara publicó sus propios comentarios sobre el aludido proyecto constitucional, mismos en que explícitamente encomiaba lo dicho por aquel diputado.⁴² Este documento, fechado el 6 de diciembre del mismo año, procuraba reconciliar el patriotismo del cabildo, y su apoyo a "la mayor prosperidad, poder y grandeza para su país", con su rechazo de algunos artículos del multicitado proyecto. Significativamente, a la luz de las cambiantes opiniones nacionales, el cabildo declaraba prescindir en su escrito de lo político, "ocupándose únicamente de lo religioso" (3). Luego recapitulaba, con algunas modificaciones, lo dicho por Rodríguez. Una cosa que le había llamado la atención en el proyecto era que, al establecer un jurado único en materia de libertad de expresión, al clero se le quitaba su capacidad de calificar abusos de imprenta en materia religiosa. El cabildo ponía su dedo en la llaga más claramente que Rodríguez en este punto: "De aquí se sigue que una reunión de seculares frecuentemente iliteratos [sic] calificará lo que sea contrario al dogma, decidiendo por consecuencia sobre el mismo dogma como juez."

Esto era intolerable: "¿Quién por adulator que sea de la potestad civil pretenderá justificarlo?" (6).

El cabildo también exigía mayores seguridades en cuestión de la propiedad de corporaciones, porque si bien tal propiedad se garantizaba en el proyecto, su expresión no tenía la claridad que el tiempo había demostrado como necesaria debido a la mudanza de las opiniones (17). También la redac-

⁴² Observaciones que hace el Venerable Cabildo de Guadalajara al Soberano Congreso Constituyente, sobre el proyecto de Constitución, Guadalajara, Imprenta del Gobierno, 1842.

ción del artículo relativo al ejercicio del patronato le causaba preocupación, y pedía su modificación, porque si bien su lenguaje hubiera parecido inocente alguna vez, "hoy ya no es posible que pase, cuando los sucesos posteriores [a la Constitución de 1824] han dado tantos y tan tremendos desengaños" (8-9). El cabildo quería que fuese perfectamente claro que el patronato no era inherente a la soberanía nacional. Además, insistía en cuestionar el derecho del gobierno para conceder o no el pase de las comunicaciones pontificias hacia la grey mexicana. Preguntaba:

En el siglo en que se hacen tantos esfuerzos generosos para propagar la ilustración, y se reputa como enemigo de la sociedad el que impide que las luces se difundan en los pueblos, ¿en ese mismo siglo se estimará por un derecho justo, legítimo y racional el de impedir a los hombres el conocimiento de las verdades de la fe? (9).

Finalmente, el cabildo objetaba la extensión del poder otorgado al congreso para arreglar los negocios eclesiásticos, llamaba la atención sobre el peligro de un cisma similar al caso inglés del siglo XVI, y terminó en lo sustancial con una larga cita del documento del arzobispo de Valencia que se ha analizado en el capítulo 6 de este estudio (11-18).

La sensibilidad del cabildo ante la necesidad de congeniar su defensa de los derechos de la Iglesia con las cada vez más acendradas convicciones estatistas y liberalizantes de la sociedad mexicana no debe menospreciarse. Se ha percibido este tipo de tensión a lo largo de este estudio. Y al terminar el periodo bajo análisis, la misma dinámica seguiría en lo fundamental. Antes de finalizar el año de 1842 un apreciado clérigo jalisciense haría todavía otro esfuerzo en este sentido.⁴³ Exclamaba:

¡La religión católica! ¡El siglo XIX!, ¡qué liga tan necesaria!, ¡qué enlace tan brillante!, ¡qué unión tan im-

⁴³ Manuel de San Juan Crisóstomo, *Sermon que el día 26 de diciembre de 1842 predicó en la Santa Iglesia Catedral de Guadalajara...*

portante al género humano! Quien pudiera detener, señores, la carrera del tiempo, para probároslo con toda sencillez, pero con una verdad, que necesariamente quedaría victoriosa, de todo entendimiento capaz de comprenderla. Yo invocaría al siglo en que vivimos; lo haría presentarse en este mismo Templo; y antes que todo, lo veríamos adorar la cruz que está sobre nuestro altar, y esa acción valdría para todos, una demostración. ¿Qué es lo que quiere este siglo XIX? ¿Ama las ciencias? Los genios admiran el cristianismo, esas ciencias lo contemplan como a su bienhechor, lo siguen como a un guía, que no las deja extraviarse [...] ¿Ama el siglo XIX la libertad? La religión con la cruz en la mano congrega al judío y al gentil, al griego y al bárbaro, al esclavo y al hombre libre; a todos les íntima que son una cosa en Jesucristo [...]

¡Qué! ¿Ama la gloria el siglo XIX? El cristianismo tiene, la de las artes, la de la literatura, la de las ciencias. Si nuestro siglo está orgulloso por sus adelantos, vea de dónde vino la inspiración... (19-20).

Y así continuó el predicador por otro par de páginas. Es conveniente señalar, y subrayar, que el momento que la Iglesia celebraba con las resonantes palabras de este fraile, era la disolución, el 19 de diciembre de 1842 del Congreso Constituyente objeto de la crítica que aquí se ha presentado.⁴⁴

⁴⁴ Muriá, *Historia de Jalisco*, III, p. 47. Conviene señalar, en vista de estos sucesos, que todavía el 6 de febrero la Iglesia de Jalisco demostraba su resolución en materia constitucional al autorizar la publicación de *Cartas del Conde Muzzarelli, sobre el juramento de la Constitución Cispadana. Traducidas del italiano por Fr. José María Guzmán*, Guadalajara, Imprenta del Gobierno, 1843. Después de argumentos muy similares a lo asentado por el clero de Guadalajara sobre el proyecto constitucional de 1842, Muzzarelli afirma: "Concluyamos pues, diciendo que la fórmula del juramento es en todas partes ilícita, y que en segura conciencia no puede jurar así el clero católico", p. 65. En cuanto a la posibilidad de reconciliar los cambios del siglo XIX mexicano y la ortodoxia católica, son de interés los reimpresos del teólogo español Jaime Balmes. Éste, sin condescender con el liberalismo en auge, procuraba construir lazos entre el nuevo saber y los nuevos pareceres y necesidades de la sociedad y las añejas verdades católicas. Véanse, por ejemplo *Observaciones sociales, políticas y económicas sobre los bienes del clero, por el Dr. D. ... presbítero*, Guadalajara, reimpreso en la Oficina de Manuel Brambila, 1842, y *Suma de civilización mayor posible (!) en el mundo, en un estado, en un individuo. Por don...*, Guadalajara, Imprenta del Gobierno, 1843. El título de este último trabajo es especialmente relevante.

En vista de lo que se acaba de revisar, no deja de sorprender que el 1 de mayo de 1843, escasamente un mes y días antes de la publicación de la Constitución de las Bases Orgánicas, producto de la nueva dinámica política, la Iglesia de Guadalajara levantara su voz contra el proyecto correspondiente.⁴⁵ Aun en medio de una política desafecta al liberalismo, la Iglesia hallaba artículos que temía "perniciosos" para la Iglesia (3). La libertad de opinión e imprenta era demasiado amplia e irrestricta al parecer de la Iglesia, abriéndose la nación a sufrir así tanto en lo temporal como en lo espiritual. Se exponía a que se dividiera el país en asunto tan trascendental y que en consecuencia se sacudiera enseguida "por la acción de los sectarios y la reacción de los fieles" (3-4). La implicación de esta total libertad de expresión, se sugería, era la indiferencia del gobierno hasta ante "el antisocial y desastroso ateísmo", mientras que los sectarios empezaban a "descatolizar" la nación sigilosamente al amparo de la protección gubernamental (4-5). No obstante que en el nuevo proyecto constitucional se planteara la censura de los escritos que versaran directamente sobre el dogma. "La doctrina católica no se combate únicamente atacando al dogma sino también a la disciplina y a la moral" (5). Denunciaba el documento del alto clero de Guadalajara que la circulación de libros prohibidos e impresos irreligiosos no estaba eliminada de manera tajante, cual debía, en el nuevo proyecto. Incluso, el proyecto combatido del año anterior había sido más explícito en vedar el abuso de la libertad de imprenta contra el dogma y la moral (6).

Una vez más la Iglesia estaba excluida para decidir sobre lo que infringía o no la ley en materia religiosa. Esta vez jueces y no jurados calificarían las hipotéticas infracciones al respecto. Mas el resultado sería esencialmente el mismo, con las autoridades eclesiásticas correspondientes marginadas del proceso. Poniendo buena cara a la situación, la Iglesia afirmaba que debía tratarse de una redacción inadecuada del artículo

⁴⁵ *Observaciones que sobre el proyecto de Bases Orgánicas hacen a la H. Junta Legislativa el Obispo y Cabildo de Guadalajara*, Guadalajara, Imprenta del Gobierno, 1843. Después de todo, la Iglesia de Guadalajara había aprobado la disolución del Congreso Federal por el presidente Antonio López de Santa Anna, y estaba implicada por consiguiente en la elaboración del nuevo proyecto.

bajo examen (7). Es probable, no obstante, que no fuera así. En el siguiente punto concerniente al patronato, la Iglesia encontraba que el nuevo proyecto incurría en los mismísimos problemas que el proyecto anterior. Precisaba el alto clero de nuevo: la nación no tenía el patronato por derecho de soberanía. Las ideas de los "novadores" en este aspecto habían sido ya suficientemente rebatidas, asentaba, y el parecer único de los obispos de México se había demostrado en el año de 1834 al resistir semejante pretensión (7-9). El documento repetía las mismas objeciones que el año anterior (9-11).

Tanta continuidad entre los dos proyectos impugnados, incluso dentro del marco de una reacción política contra los autores del primero, era aparentemente extraña. Mas, parece que el asunto era peor aún para la Iglesia, porque según el parecer del alto clero de Guadalajara el nuevo proyecto incluso le quitaba su fuero en materia de "la exacción y pago de impuestos". Negando que el clero obrara con "miras personales", asentando haber sufrido en el pasado semejantes ataques, que continuaban en aquel momento, el clero no obstante rehusaba tener la autoridad para aceptar esta nueva legislación. Afirmaba que: "En cuanto a contribuciones, hemos sido siempre los primeros en pagarlas, a pesar de que el clero mexicano en todas las urgencias públicas ha sido siempre el más gravado, reportando cargas especiales y fuertes sobre las que ha llevado con el común de los ciudadanos."

Pero ante la nueva medida prometía sólo una obediencia pasiva, es decir sin perturbar el orden, no reconocería su justicia (11-12). Cualquier cambio de esta índole debía arreglarse directamente con el papado (14).

El documento bajo consideración objetaba también la redacción del artículo relativo a la exclusividad y protección gubernamental que gozara el catolicismo en México, sugiriendo que dicho artículo abría la puerta a la tolerancia religiosa, máxime cuando en otro artículo más se permitiera a los extranjeros adquirir bienes raíces y naturalizarse sin requerimiento más allá de la solicitud correspondiente (15). Sentenciaba el alto clero:

Cuando se trata de dar leyes fundamentales que aseguren la felicidad de la República, es indispensablemen-

te necesario precaver cuantos males puedan venir en lo sucesivo al *inocente pueblo mexicano*, es necesario alejarle del escándalo que debe sufrir con el establecimiento de las sectas, es necesario librarle de la insolencia y osadía de los sectarios; y es necesario por último conservar ilesa la garantía de la Religión que se le ofreció desde la acta de independencia, *lo mismo que su independencia y libertad*; todo lo que a esto se oponga, todo lo que abra la puerta a innovaciones en materia de religión, todo lo que ataque los derechos de la Iglesia, todo lo que no sea conforme a las santas reglas que hasta hoy le han dirigido, *es contrario a la voluntad de una inmensa mayoría de la nación, que siempre debe respetarse* (15-16; las cursivas son mías).

Las Bases Orgánicas de la República Mexicana fueron promulgadas el 12 de junio de 1843. El 31 de agosto, un decreto requería la licencia del gobierno para la enajenación de bienes de los templos, consumando una serie de medidas de naturaleza similar. Jan Bazant afirma que el resultado de las mismas fue que el gobierno ya afectaba la totalidad de la riqueza eclesiástica, y así la Iglesia no podía hacer más que esperar una abierta o disfrazada nacionalización de sus bienes.⁴⁶ De nuevo la reacción se produjo por parte del clero. La Iglesia de Guadalajara no fue la primera en contestarle este decreto al gobierno, pero siguió de cerca la protesta por parte del obispo de Michoacán, las respuestas del ministro correspondiente del gobierno, y para principios de 1844, no obstante que ya mediaba la derogación del decreto disputado, el alto clero de Guadalajara respaldó la postura del clero michoacano.⁴⁷ Mas el problema no terminaba aquí, el año de 1844 se destacó por una serie de exacciones impositivas generales que fue-

⁴⁶ *Alienation of Church Wealth in Mexico. Social and Economic Aspects of the Liberal Revolution 1856-1875*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971, p. 26.

⁴⁷ *Observaciones sobre el dictamen del Señor Licenciado Don Manuel de la Peña y Peña relativo al decreto de 31 de agosto de 1843*, Guadalajara, Imprenta de Rodríguez, ca. 1844. Iguiniz, *Catálogo biobibliográfico...*, p. 148, adscribe este folleto a Pedro Espinosa.

ron resentidas profundamente, y si en la cuestión religiosa había aún incertidumbre, el peso de una economía en bancarrota sólo podría agravar las desavenencias políticas.⁴⁸

La respuesta no se hizo esperar. Con fecha de 26 de octubre de 1844, la Asamblea Departamental de Jalisco, con Pedro Barajas —canónigo catedralicio— como vocal presidente, exigió la responsabilidad del gobierno ante la situación reinante en el país, así como la derogación de la ley de contribuciones extraordinarias de agosto de ese año.⁴⁹ Otro escrito de la asamblea de 30 de octubre, contando con el mismo Pedro Barajas como vocal presidente, denunciaba que la situación que reinaba era de "una dictadura sin responsabilidad".⁵⁰ De haber sabido que éste sería el resultado del movimiento de 1841 y el Plan de Tacubaya, "jamás lo hubiera adoptado la nación, porque entre los mexicanos no pasa, ni pasará nunca, cualquiera que lo intente, un poder sin límites y una organización sin garantías" (4). Exigía el documento el arreglo del fisco, denunciaba la obra de los agiotistas, y demandaba la "efectiva responsabilidad" del gobierno (6-9). Además de la derogación de la ley fiscal ya aludida, pedía la reforma de aquellos artículos constitucionales que fuesen "contrarios a la prosperidad de los Departamentos" (9-10).

Las palabras que el gobernador Antonio Escobedo añadía sobre el particular, hacían evidente que el malestar en Jalisco fue bastante generalizado (10-11). El comandante general del departamento de Jalisco, Pánfilo Galindo, secundó lo hecho por la asamblea (13-18), y el general Paredes y Arrillaga, mediante un manifiesto especial (19-39), hacía otro tanto. Este último proclamaba que:

Hoy la nación en bancarrota se asemeja a un cadáver abandonado a la voracidad de los buitres. El tesoro

⁴⁸ Noriega, *El conservadurismo*, II, pp. 336-338; Muriá, *Historia de Jalisco*, III, pp. 48-49.

⁴⁹ *Patriótica iniciativa que la Exma. Asamblea Departamental de Jalisco eleva a las Augustas Cámaras, y otros documentos de la misma importancia*, Guadalajara, Imprenta del Gobierno, 1844, pp. 1-2.

⁵⁰ Véase *Patriótica iniciativa...*, op. cit.

del opulento México se ve rodeado de acreedores inexorables, de agiotistas ávidos e insaciables, de soldados desnudos y de empleados hambrientos. ¿Qué se han hecho los caudales públicos? (23).

El ayuntamiento de Guadalajara, sentenciando que "los pueblos no se hicieron para los gobiernos", también se adhería a la rebeldía de Jalisco contra el gobierno federal del general Antonio López de Santa Anna (31-34).⁵¹ A principios de 1845 la Asamblea Departamental reclamaría al gobierno federal reformas constitucionales que efectivamente reforzaran el poder provincial en materia fiscal, judicial y politicoeconómico. Las fricciones entre Jalisco y el gobierno federal, y la inestabilidad en el gobierno departamental, continuarían durante el resto del año.⁵² Desde principios de 1846 Jalisco se veía envuelto en una lucha a escala nacional entre monarquistas y los que favorecían un retorno a la Constitución de 1824, hasta que en agosto de este año triunfaron estos últimos.⁵³

⁵¹ Véanse también Antonio López de Santa Anna, *Manifiesto del Exmo. Sr. Benemérito de la patria y Presidente Constitucional de la República D. ... México*, Impreso por Vicente García Torres, 1844, y *Exposición que dirige la Exma. Asamblea Departamental de Jalisco, a las Augustas Cámaras*, Guadalajara, Imprenta del Gobierno, 1844.

⁵² Véanse *Iniciativa que la Asamblea del Departamento de Jalisco, elevó al Sobrano Congreso Nacional, sobre las reformas que, en su sentir, deben hacerse en las Bases Orgánicas de la República*, Guadalajara, Imprenta del Gobierno, 1845, y *Últimas comunicaciones habidas entre los electores del Departamento de Jalisco*, Guadalajara, Imprenta de Manuel Brambila, 1845. Muriá, *Historia de Jalisco*, III, p. 47, insiste en la similitud entre las nuevas Bases Orgánicas y la Constitución de las Siete Leyes. Anota los cambios más significativos que el poder conservador fue suprimiendo: el periodo presidencial reducido a cinco años y las Juntas Departamentales se volvieron Asambleas con mayor número de integrantes. Mas Noriega, *El conservadurismo*, II, pp. 331 y 336-337, y Reyes Heróles, t. II, pp. 311-320, insisten en el carácter endeble del nuevo arreglo, en cuanto que no lograba una alianza sólida entre los grupos pudientes de la sociedad, y entre éstos y los designios de Antonio López de Santa Anna, lo cual coincide con lo que se plantea en este estudio.

⁵³ Muriá, *Historia de Jalisco*, III, pp. 49 y 53-56. Las fuerzas vivas de Jalisco ratificarían los hechos. Véase, por ejemplo *Voto del M.I. Ayuntamiento de Guadalajara, sobre la forma de gobierno que debe adoptar la nación*, Guadalajara, Imprenta del Gobierno, 1846. Este documento lleva fecha del 7 de septiembre de ese mismo año. Véase también, para la dinámica nacional del momento, Miguel Soto, *La conspiración monarquista en México, 1845-1846*, tesis doctoral, University of Texas-Austin, 1986.

La vuelta a la Constitución de 1824 en vísperas de la guerra con Estados Unidos implicaba la posibilidad de que el estatismo y el liberalismo mexicanos, nunca enteramente antagónicos, se uniesen de manera cabal. Nuevamente, como en 1833-1834, podían combinarse tanto en el gobierno federal como en el gobierno estatal, dificultando que la Iglesia recurriera a una instancia gubernamental que le sirviera de árbitro. El estatismo liberal de 1833-1834 se había desplazado con denuncias de su demagogia y deshonestidad, mediante las cuales un puñado de hombres — se decía — asumían la soberanía nacional y se otorgaban las prebendas y empleos del Estado. El estatismo conservador a partir de 1835 jamás cuajó plenamente, y en Jalisco dio lugar a la irónica situación de que miembros del alto clero se unieran con un descontento de cariz federalista para denunciar y abatir la dictadura santannista que absorbía dineros sin límite aparente. Ante el peligro norteamericano, por un breve momento parecía darse la posibilidad de que la sociedad jalisciense se uniera, ricos y pobres, laicos y clero aportando sus esfuerzos para afrontar el reto del momento. Mas la tentación de que el Estado recurriera de lleno a los bienes eclesiásticos era demasiado grande. El año de 1847 marcó de nuevo una gran confrontación entre el clero y el renaciente Estado liberal — en bancarrota en lo material y amenazado en punto de su soberanía — y finalmente sobre el ya añejo problema de las metas de la nación. La folletería al respecto, que no era particularmente novedosa, sí era muy abundante.⁵⁴

⁵⁴ Protesta del Illmo. Sr. Obispo y Venerable Cabildo de la Santa Iglesia de Guadalajara, sobre el decreto de ocupación de bienes eclesiásticos publicado en México el día 13 de enero del presente año de 1847, Guadalajara, Imprenta de Brambila, 1847; Luis de la Rosa, Ministerio de Justicia y Negocios Eclesiásticos [Excitativa a que el clero de la República ayude con los gastos de la guerra con los Estados Unidos], sin editora, 19 de mayo, 1847; Juicio imparcial sobre la circular del Sr. Rosa, Guadalajara, Imprenta de Rodríguez, 1847; Algunas observaciones sobre la circular del Sr. Rosa, Guadalajara, Imprenta de Rodríguez, 1847; Cuestión sobre los bienes de manos muertas. Edicto del Sr. obispo de Puebla. El obispo de Puebla, el Gobernador del mismo Estado y el Ministro de Justicia y Negocios Eclesiásticos. Protesta del Sr. Obispo de Guadalajara y Contestación del Supremo Gobierno. Exposición del Sr. Obispo de Oaxaca y contestación del Supremo Gobierno. Protesta hecha por

No es posible aquí repasar de nuevo los argumentos ya bien conocidos del clero en materia de sus bienes. Un pequeño folleto orientado a un gran público, sin embargo, es de particular interés.⁵⁵ Preguntaba:

¿Hasta cuándo, nación privilegiada, digna de ser la primera entre todas las naciones del orbe, has de ser el juguete del capricho de uno u otro demagogo o tiranuelo? ¿Hasta qué grado de abatimiento has podido llegar, pueblo antes magnánimo, qué no ves, qué no palpas, que eres conducido al matadero, como manada de ovejas? ¿No adviertes que los que hoy desgraciadamente rigen tus destinos, son los mismos que en otra aciaga época te hicieron verter lágrimas a torrentes?

los señores curas de esta capital al Sr. vicario capitular, México, Imprenta de Torres, 1847; Bienes de la Iglesia o sea impugnación del 'Discurso sobre bienes eclesiásticos' inserto en el Diario del gobierno, Guadalajara, Imprenta de Dionisio Rodríguez, 1847; Contestación del Illmo. Sr. Vicario Capitular del Arzobispado a la circular de 19 de mayo del Ministerio de Justicia, suscrita por el Señor Don Luis de la Rosa, Guadalajara, impresa en México y reimpresa en Guadalajara, en la Oficina de Rodríguez, 1847; Protestas de los Illmos. señores Obispos de Durango y Oaxaca, Guadalajara, reimpresas en la Oficina de Dionisio Rodríguez, 1847; Préstamos, contribuciones y exacciones de la Iglesia de Guadalajara, Conducta que ha observado el Illmo. Sr. Obispo, Venerable Cabildo y Clero de la Diócesis sobre estos puntos, consignada en las contestaciones habidas entre el Superior Gobierno de la Nación y del Estado, y el Eclesiástico de la misma Diócesis, Guadalajara, Imprenta de Manuel Brambila, 1847; y Protesta del Illmo. Sr. Obispo de Guadalajara, contra la que con el mismo nombre hizo el Supremo Gobierno de la nación en [sic] 3 de diciembre pasado, contestación a una nota del referido Gobierno en que pide un préstamo de 400,000 pesos, así como a la exención que concedió a la Diócesis de Guadalajara para que pudiera exigir la redención de capitales de plazo cumplido, Guadalajara, Imprenta de Rodríguez, 1848. Justo es notar que no sólo la Iglesia se opuso a exacciones impositivas a raíz de la guerra con Estados Unidos. Véanse Representación que hacen los vecinos de la Ciudad de Guadalajara, al Supremo Gobierno de la Unión por medio de una junta nombrada por el Gobierno del Estado, para la designación de cuotas, pidiendo se le disminuya a éste una parte considerable de los 123,450 pesos que se fue impuesta por el decreto de 19 de junio del corriente año, Guadalajara, Imprenta del Gobierno del Estado a cargo de J. Santos Orosco, 1847.

⁵⁵ La Voluntad Nacional, ¡Viva la Religión! Compendio crítico histórico de la llamada ley de ocupación de bienes eclesiásticos, Guadalajara, reimpreso en la Imprenta de Minerva a cargo de M. R. Toledo, ca. 1847, sin paginación.

Acusaba el escrito a los liberales de violación de la Constitución de 1824 en las elecciones legislativas de 1846. Mas agregaba que esto era lo de menos. El problema mayor era que la posibilidad de unión nacional se esfumaba de nuevo:

¡Desventurada nación! ¿Qué genio del abismo burla siempre tus más lisonjeras y fundadas esperanzas? Cuando por el restablecimiento de la Constitución de 24 creías que se te abriría una nueva era de ventura y prosperidad; cuando te prometías que un congreso de sabios, patriotas y juiciosos representantes curaría tus profundas e inveteradas heridas, cerraría las puertas por donde se te han introducido males sin cuento, y te constituiría de un modo estable análogo a tus circunstancias, te encuentras con unos hombres afectados del vértigo revolucionario, y del mortal contagio del espíritu de partido, que en vez de unir, dividen; en vez de edificar, destruyen; en vez de ocuparse en arreglar los varios ramos del orden político y civil, se desentienden, y lo trastornan todo, por no apartar el dedo del renglón de reformas eclesiásticas, que no les incumben.

El folleto proseguía cuestionando la legitimidad del atentado contra los bienes de la Iglesia, particularmente la ley del 13 de enero de 1847 que ponía a éstos como aval de un préstamo que concertara el gobierno federal hasta de 15 millones de pesos. Insinuaba que se había cometido fraude con el voto del Congreso Nacional, y sugería que los bienes de la Iglesia se someterían a la avaricia de los agiotistas por efecto de este "sacrilego despojo". Recurría a los ya consabidos argumentos de la protección que la Constitución de 1824 prometía a la Iglesia, y preguntaba cómo subsistiría la Iglesia sin clero, y éste sin bienes que los sostuvieran. Finalizaba con referencia al artículo 112 de la misma Constitución que expresamente asentaba que "El presidente no podrá ocupar la propiedad de ningún particular, ni corporación, ni turbarle en la posesión, uso o aprovechamiento de ella..." El gobierno, además,

faltaba a su deber enunciado en el artículo 101 de velar por el cumplimiento de la Constitución.⁵⁶ De tal suerte:

...si la Constitución no se observa por los mismos poderes supremos; si éstos no nivelan a ella sus operaciones; si no han de regir las leyes justas, sino el capricho; si los derechos de los ciudadanos se invaden, si no hay seguridad pública ni individual; si no están garantidas [sic] las propiedades, entonces se rompieron ya los vínculos sociales, cesaron ya las obligaciones de los ciudadanos para con la sociedad; cada uno tiene derecho de armarse para defenderse, y en tal caso la vida salvaje ofrece al infeliz hombre mil veces más ventajas que la social.

La vida política mexicana se hallaba al borde de la disolución en la opinión de este folletista.

Y si la vida política se hallaba en semejantes circunstancias, con implicaciones tan relevantes para la relación entre la Iglesia y el Estado, ¿cuál era la dinámica dentro de la Iglesia y en sus nexos más profundos con la sociedad? A juzgar por las cartas pastorales del obispo Aranda entre mediados de los cuarenta y su muerte en 1852, se habría de opinar que la situación no era menos agitada que la política que se acaba de revisar. En 1845 el obispo convocaba a los sacerdotes a la vida ejemplar y los retiros espirituales periódicos. Quería que los sacerdotes fuesen "espejos claros donde se reflejen los be-

⁵⁶ *Constitución Federal...*, pp. 30-33 y 34. "Artículo 112, III. El Presidente no podrá ocupar la propiedad de ningún particular ni corporación ni turbarle en la posesión, uso o aprovechamiento de ella; y si en algún caso fuere necesario para un objeto de conocida utilidad general tomar la propiedad de un particular o corporación del Senado, y en sus recesos, del Consejo de gobierno, indemnizando [sic] siempre a la parte interesada, a juicio de hombres buenos elegidos por ella y el gobierno. Artículo 101. El Presidente y Vicepresidente nuevamente electos cada cuatro años deberán estar el 1º de abril en el lugar en que residan los poderes supremos de la federación y jurar ante las cámaras reunidas el cumplimiento de sus deberes bajo la fórmula siguiente: 'Yo N. nombrado Presidente (o Vicepresidente) de los Estados Unidos Mexicanos, juro por Dios y los Santos Evangelios que ejerceré fielmente el encargo que los mismos Estados Unidos me han confiado, y que guardaré, y haré guardar exactamente la Constitución y leyes generales de la federación.'

llos resplandores de las santas acciones".⁵⁷ Y se entiende esto bien no sólo por los abusos que admitía que se habían introducido en el sacerdocio (2), sino por la relajación en la práctica religiosa realizada por los fieles y que había denunciado en otra carta pastoral poco tiempo antes.⁵⁸

Para 1847 el obispo, no menos que todos los mexicanos, se hallaba inmerso en el difícil problema de la guerra con Estados Unidos. Dispuesto a cooperar económica y moralmente en el esfuerzo bélico, no estaba dispuesto — como ya se ha visto — a sacrificar enteramente el derecho de propiedad de la Iglesia sobre sus bienes. Traducía las desgracias de la guerra y la "amenaza a nuestra nacionalidad" como un producto del apartamiento de los mexicanos de la senda cristiana.⁵⁹ Preguntaba en su carta pastoral de aquel año: "¿qué precepto de la ley santa e inmaculada del Señor no se mira escandalosamente quebrantada?, ¿qué mandamiento de la Iglesia no se ve despreciado?" La Iglesia estaba bajo ataque. "¡Ay de la nación pecadora!" (3).

En 1848 el obispo denunciaba la existencia de un "espíritu de ilusión y mentira" en la nación.⁶⁰ La novedad se difundía

⁵⁷ Diego Aranda, *Nos el Doctor D. ... por la gracia de Dios y de la Santa Sede Apostólica Obispo de Guadalajara. Al Venerable Clero Secular, salud, paz y gracia en nuestro Señor Jesucristo*, Guadalajara, Imprenta de Rodríguez, fechado el 12 de mayo de 1845, p. 4. Sobre este mismo tema, véase Pedro Espinosa, *Nos el Dr. D. ... Dignidad Maestrescuelas de esta Santa Iglesia Catedral, y Gobernador de la Mitra por el Illmo. Señor Dr. D. Diego Aranda Dignísimo Obispo de esta Diócesis*, Guadalajara, Imprenta de Rodríguez, ca. 1847, fechado el 4 de diciembre de 1847.

⁵⁸ Diego Aranda, *Carta pastoral del Illmo. Sr. Dr. D. ... Obispo de Guadalajara, al Venerable Clero Secular y Regular, y a todos los fieles de sus Diócesis*, Guadalajara, Oficina de Rodríguez, 1845, fechada el 3 de marzo del mismo año. Recuérdese lo dicho por el ya difunto obispo Gordo en este respecto años antes. Véase *supra*.

⁵⁹ Diego Aranda, *Nos el Doctor D. ... por la gracia de Dios y de la Santa Sede Apostólica, Obispo de Guadalajara, al Venerable Clero Secular y Regular de todos los fieles de nuestra Diócesis salud, paz y gracia en nuestro Señor Jesucristo*, Guadalajara, Imprenta de Dionisio Rodríguez, 1847, pp.1-2, fechada el 15 de mayo del mismo año. En esta carta el obispo reproducía una encíclica del papa Pío IX — fechada el 9 de noviembre de 1846 — en que, al pintar un panorama triste para la Iglesia universal, llamaba a "vigilar la conservadora ejecución de las leyes de la Iglesia..." (22).

⁶⁰ Diego Aranda, *Pastoral del Illmo. Sr. Dr. D. ... Dignísimo Obispo de Guadalajara a sus Diocesanos, contra la introducción de las falsas religiones en el país*, Guadalajara, Imprenta de Rodríguez, 1848, p. 1; fechada el 14 de septiembre del mismo año.

en asociación con "ideas lisonjeras de felicidad, imaginarias de ilustración", halagando a la gente con "engañosas esperanzas de riqueza y de abundancia, con falsas teorías, con sublimes discursos..." Por el daño hecho a la república, el obispo se permitía hablar de una "secta homicida", contrapuesta a "nuestra religión [...] nuestra patria y [...] nuestras familias..." (2). Debido a "la crédula inclinación del pueblo a las novedades", éstas habían llegado a una "estatura colosal" (3). En medio de su carta, elevaba el obispo una representación al presidente de la república contra el "tolerantismo", resaltando los compromisos sociales y constitucionales del país con esta religión.

Rechazaba el obispo la colonización del país por personas no católicas, bajo cualquier pretexto, y aseguraba que el catolicismo había armonizado la coexistencia de las razas en México y evitado una guerra de castas. Aseguraba tajantemente al presidente que "la verdad y la justicia no son las que han de acomodarse al siglo; el siglo es el que debe arreglarse a la justicia y la verdad". Añadía que era totalmente falaz la separación que se pretendía hacer entre el hombre individual y el hombre social. La sociedad entera debía estar consagrada a Dios, no ocuparse exclusivamente de lo temporal, y "la sociedad, no menos que los particulares, debe rendir adoraciones a su Dios" (5-20). En otra carta pastoral de este año el obispo ya había sentenciado que: "Los enemigos que en algún tiempo huyeron, hoy prevalecen y Dios para castigar nuestra presuntuosa confianza, aflige con saludables humillaciones a una nación gloriosa y floreciente en otros días."⁶¹ A fines del año Aranda denunciaba que:

...reinar por todas partes, y en todas las clases cierto espíritu de tolerancia e indiferencia, que todo lo sufre, todo lo tolera a excepción de la verdad, que en medio de tan horroroso trastorno de ideas y de principios, yace abatida y menospreciada, aun por aque-

⁶¹ Diego Aranda, *Nos El Dr. D. ... por la gracia de Dios y de la Santa Sede Apostólica Obispo de Guadalajara, al Venerable Clero Secular y Regular, y a los fieles de esta Diócesis, salud y bendición*, sin editora; fechada el 13 de mayo de 1848, p. 2.

llos mismos, que sin haberse alistado bajo las banderas del error y de la impiedad, siguen con todo, o afectan seguir un camino medio entre la religión y el siglo...⁶²

Puede sorprender que el obispo no sólo atacara la lectura de libros abiertamente heréticos o impíos. Las miras del prelado iban más lejos:

El siglo presente ha heredado más de lo que a primera vista parece, los vicios de que adoleció el precedente; el ateísmo en los principios, y el sensualismo, o más bien, el materialismo en las costumbres: y bajo este último respecto, aun puede decirse que el siglo actual aventaja en perversidad a su padre. Impío e irreligioso el que precedió, tenía sin embargo un caudal mayor de ideas nobles, morales y decentes; y la literatura no había corrompido al grado que hoy la vemos.

De algunos años acá la literatura bajo el nombre de "romanticismo", no sólo ha desviado del camino, no sólo ha olvidado en sus detalles o pormenores la decencia, sino que abiertamente y sin rubor alguno ha proclamado y erigido en principio el más escandaloso e impío cinismo, empeñándose en fundar, por decirlo así, otra moral en oposición a la del decálogo, desarrollada y perfeccionada en el Evangelio (3).

Mas el obispo no se apartaba de la lucha de la Iglesia para acoplar las creencias católicas y la "ilustración bien entendida" que ya tenía más de medio siglo de azaroso camino. Citaba a san Gerónimo para subrayar su parecer al respecto:

Nadie lleva sus hijas al lupanar para que allí aprendan a detestar la prostitución; nadie confía su hijo a una cuadrilla de ladrones para que se enseñe a ser valiente y audaz; nadie a sabiendas se hace a la vela en una

⁶² Carta pastoral sobre lectura de libros y escritos prohibidos o que contienen doctrinas antirreligiosas e inmorales, Guadalajara, Imprenta de Dionisio Rodríguez, 1848, p. 2.

nave rota para instruirse en el modo de escaparse del naufragio; y vosotros ¿pretendéis leer sin riesgo de vuestras almas los libros impíos y heréticos para estudiar en ellos la verdad? (7-8).⁶³

Todavía en 1852, en su última carta pastoral, el obispo Aranda seguiría casi obsesionado por los mismos problemas religiosos que se vienen detallando.⁶⁴ Recordaba de nuevo:

El lujo, que no conocíamos, y que ya comienza a hacer sentir sus fatales efectos, que se aumenta en la proporción que crece la miseria pública; la multitud de casas de iniquidad, en donde con el fraude y la usura, reprobada por todo derecho, se sacrifica a los pobres y a los más necesitados ¿no nos manifiestan evidentemente el grado de degeneración moral a que hemos llegado? El sórdido interés, el capricho y la opinión particular, reguladores de los límites de lo justo y de lo injusto; el desborde general del siglo que se precipita, sin encontrarse dique para contenerlo; la loca presunción de creernos mejores que nuestros padres, más ilustrados que todos los siglos que nos han precedido; nuestra tenaz obstinación en rechazar a la vez las lecciones de la experiencia y los avisos de la desgracia. He aquí los excesos que han subido hasta el trono de Dios vivo... (7-8).

⁶³ Véase también su *Segunda carta pastoral sobre lectura de libros y escritos prohibidos o que contienen doctrinas irreligiosas e inmorales*, Guadalajara, Imprenta de Dionisio Rodríguez, 1849, fechada el 9 de febrero de ese mismo año. En un sermón de 1849, Orozco, *Sermón de honras...*, otro clérigo lamentaba que por el "espíritu de novedad que domina a nuestro siglo [...] el espíritu religioso ha aflojado sus resortes; [...] se sustituye el frenesí de la moda, y el espíritu de vértigo que no respeta las barreras de la piedad y de la religión santa que profesamos..." Dentro de tales circunstancias, era asunto delicado velar por el respeto a la ortodoxia católica de una manera prudente y eficaz. Los gustos del siglo irrumpían en México, y la creación de un simple dique de contención total era imposible. La aceptación global de las nuevas tendencias era igualmente inaceptable. Son relevantes a este respecto los escritos del teólogo español Jaime Balmes que, seguramente con la aprobación del mismo Aranda, se publicaron a lo largo de los años cuarenta. Véase *supra*, nota 46, e *infra*, nota 67 en este capítulo.

⁶⁴ Carta pastoral del Illmo. Sr. Obispo de esta Diócesis sobre el jubileo del presente año, Guadalajara, Tipografía de Rodríguez, 1852, fechada el 7 de mayo de ese año.

Mas enseguida el obispo, mediante una nueva encíclica del papa Pío IX, de tan difícil reinado por cierto, ofrecía medios para que la grey de Guadalajara obtuviera indulgencia plena por sus pecados (21-35). Y es que, aparte de que su papel así se lo exigía, Aranda nunca desesperó de hacer responder a sus fieles en punto del "honor y religión de que blasona en todo el mundo la nación mexicana".⁶⁵ Éste es el sentido real que tiene el fuerte acento teocrático que asumen los sermones de la Iglesia de Guadalajara, que se hizo notar en el capítulo 4 de este estudio. Es también el motivo porque uno de estos sermones, todavía el 12 de diciembre, en la conmemoración de la aparición de la virgen de Guadalupe, pudo asegurar —tal vez con algún exceso de optimismo—, que "en medio de las deshechas borrascas que han atravesado los mexicanos, han salido puras sus creencias y sin mezcla de otra alguna. Todo ha cambiado [...] [pero] en este país no se invoca a Dios con los labios y se niega con el corazón". En la virgen de Guadalupe, nada menos, "en ti se está revelando el principal principio que ha de salvar a México [...] quien se guíe por ella, subirá a los cielos".⁶⁶

⁶⁵ *Pastoral del Obispo...*, comentando la persecución que sufría en esos momentos el jefe de los católicos, el papa Pío IX, Guadalajara, sin editora, 1849, sin paginación, con fecha del 19 de febrero del mismo año. Véase, Dorantes, I, *Miscelánea*, 193-14. También consúltense *Nos el Dr. D...., por la gracia de Dios y de la Santa Sede Apostólica Obispo de esta Diócesis. Prelado doméstico de su Santidad y Asistente al Sacro Solio Pontificio...*, Guadalajara, Tipografía de Dionisio Rodríguez, fechada el 21 de junio de 1850; *Artículo de La España, periódico político, mercantil, industrial y literario, México, febrero 24 de 1849*, Guadalajara, reimpreso en la Imprenta de Dionisio Rodríguez, 1849; y Jaime Balmes, *Pío IX. Por Don...*, Presbítero, Guadalajara, impresa en Madrid y reimpresa en la Oficina de Gobierno a cargo de J. Santos Orozco, 1848. Por cierto los avances de un liberalismo radical y una nueva moralidad también alteraban en el pensamiento de Balmes. Esto es perceptible en *Pío IX...* y también en "Un cristianismo extraño", Opúsculo tomado de los escritos selectos del presbítero D. ..., reimpreso en *Guadalajara para instrucción del pueblo*, Guadalajara, Tipografía de Rodríguez, 1855.

⁶⁶ Ortiz, *Sermón...* en el *Sagrario de esta Santa Iglesia Catedral*, pp. 28 y 32. El marianismo parecía intensificarse en estos años, mismos en el que la Iglesia afrontaba una sublevación liberal (y estatista) contra su hegemonía cultural y económica. Véanse a guisa de ejemplos, Orozco, *Sermón que en la solemne festividad de la Concepción de María... 1850...*; los sermones de Román y Bugarín sobre la virgen del Refugio y de la virgen de Guadalupe, publicados en 1852; Rafael S. Camacho, *Sermón que predicó el Dr. D... catedrático del Seminario Conciliar de esta Ciudad*

Al respaldar el regreso de Antonio López de Santa Anna a la presidencia en 1853, la Iglesia de Guadalajara parecía auténticamente inspirada por una esperanza de regeneración política y social de México. Es imprescindible, empero, reconocer que el trasfondo de esta actividad política estaba lejos de ser tranquilo o asegurador. Si bien la guerra con Estados Unidos parece haber precipitado este desenlace político en que el conservadurismo mexicano procuró dar definitiva solución a la prolongada crisis del país, la inhabilidad del tradicionalismo para cuajar en los años posteriores a 1835, y las mudanzas no sólo liberales y estatistas, sino también la menos estruendosa aparición de una nueva moral social en México, no auguraba bien

en la Iglesia de Santa Mónica el día 20 de mayo de 1855 en la solemne función que el comercio de Guadalajara hizo para celebrar el grandioso acontecimiento de la definición dogmática sobre la concepción inmaculada de la Sma. Virgen María verificada en Roma el 8 de diciembre de 1854, Guadalajara, Tipografía de Rodríguez, 1855; Ignacio de Jesús Cabrera, *Oración panegírica que para solemnizar el Convento de franciscanos de esta Ciudad de Guadalajara la declaración dogmática de la Concepción Inmaculada de María, pronunció el Reverendo Padre Lector de Sagrada Teología, Fr. ..., el día 14 de abril de 1855*, Guadalajara, Tipografía del Gobierno, a cargo de J. Santos Orozco, 1855; Pedro Cobieya, *Descripción breve de la solemnidad con que el V. Orden Tercero de N.S.P.S. Francisco de Guadalajara celebró la declaración dogmática del Misterio de la Concepción Inmaculada de María Santísima, y Oración panegírica que en la misma Solemnidad fue pronunciada por S. R. P. Comisario Visitador Dr. Fray..., el día 17 de mayo de 1855*; Guadalajara, Tipografía de Rodríguez, 1855; J. M. Cayetano Orozco, *Sermón que para celebrar el misterio de la concepción en gracia de María predicó en el Santuario de S. Juan de los Lagos, el día 8 de diciembre de 1855, el Dr. D...., prebendado de la Santa Iglesia Catedral de Guadalajara*, san Juan de los Lagos, Tipografía de R. Martín, 1856; Jesús Ortiz, *Sermón que predicó en el santuario de Guadalupe de esta Ciudad, el Señor Cura del Sagrario Lic. D.... el día 14 de diciembre de 1856, en la solemnisima función que se hace todos los años a María Sma. de Guadalupe*, Guadalajara, Tipografía de Rodríguez, 1856. Había también cierto cultivo de un marianismo netamente jalisciense como se ve en las anteriores publicaciones de *Tierna despedida y acción de gracias del devoto jalisciense a María Sma. de Zapopan al volverse a su Santuario*, Guadalajara, Imprenta de Dionisio Rodríguez, 1833, y *Tierno recibimiento del pueblo de Guadalajara a su amorosa Madre María Santísima de Zapopan, en el feliz día de su llegada a esta capital*, Guadalajara, Imprenta de Rodríguez, 1839. Así como la Iglesia jamás había renegado del valor intrínseco a la vida monacal, por más que aceptó que ésta brindara mayores servicios sociales a la comunidad, se percibe con nitidez que ya ponía renovado énfasis en las devociones espirituales de la grey. Éstas tenían tanto o más que ver con la práctica reverencial de la fe, que con cuestiones de dogma religioso. Como esta tendencia emanaba también de Roma, y no era exclusiva del clero mexicano, puede considerarse que fue parte de una respuesta universal de la Iglesia católica a la arremetida liberal del siglo XIX.

para los conservadores clericales en 1853. Todo indica que el triunfo del Plan de Ayutla se daba dentro de un entorno social mucho mayor del que sus mismos autores bien pudieron haber contemplado.⁶⁷

⁶⁷ Véanse el Plan de Ayutla, del 1 de marzo de 1854, y el Plan de Ayutla reformado en Acapulco, del 11 de marzo del mismo año, en Álvaro Matute, *México en el siglo XIX, antología de fuentes e interpretaciones históricas*, México, UNAM, 1981, pp. 287-295. Los planes apuntaban al restablecimiento de la República, la integridad territorial — recién violada por la venta de la Mesilla — y la promoción de un gobierno estable, supuestamente no partidista, y de una economía robusta mediante un régimen fiscal menos gravoso así como mayores franquicias para el comercio. Sería esta la respuesta liberal al conservadurismo santanista de 1853. Conviene señalar que la orientación del gobierno de Santa Anna en 1853 se disputaba desde un principio. Véase la pretensión conservadora de orientar a Santa Anna en la carta de 23 de marzo de 1853 de Lucas Alamán, reproducido en Matute, pp. 284-286. La tendencia opuesta se pulsa en *Exposición dirigida al Excmo. Sr. General Presidente D. Antonio López de Santa Anna por una comisión del Partido Progresista Democrático de la Ciudad de México*, Guadalajara, reimpreso en la Tipografía de Brambila, 1853. Fechada el 18 de marzo del mismo año, al reimprimirse lleva la siguiente nota final con fecha 2 de mayo: "Como el Partido Progresista Democrático de todo el estado de Jalisco, ve en esta exposición sus mismos sentimientos, sus mismas ideas y sus mismos principios, no ha vacilado un instante en hacerla suya." (22) Una postura moderada se percibe en *Carta dirigida a Santa Anna por el Ayuntamiento de Guadalajara felicitándolo por haber vuelto al poder*, sin editora, fechada el 2 de abril 1853. Véase Dorantes, I, *Miscelánea*, 199-8. Para una revisión histórica general de los sucesos en Jalisco en este periodo, véase Muriá, *Historia de Jalisco*, III, pp. 79-96, 153-156.

Conclusiones generales

En 1833, del tema polivalente del patronato los tradicionalistas pasaron a un cierto encapsulamiento: se trataba ahora de la "religiosidad". La idea de "religiosidad" era la respuesta clerical a un patronato fundado en la soberanía popular. Si el Estado podía subsumir la voluntad del pueblo, por la vía de la soberanía popular, la Iglesia podía absorber al pueblo mediante la del pueblo "religioso", el pueblo fiel. En este contexto, es muy notorio el paralelo entre los sermones de 1821-1823, consagrando la independencia en su fase prerrepública, con los sermones posteriores al gobierno de Gómez Farías-Mora, en que los oradores clericales de nuevo elevaban al pueblo mexicano al papel de portaestandarte de una misión divina.¹

De 1824 a 1826, a tono con la agitada primera fase de la república, los portavoces clericales anónimos habían discutido la supuesta representación popular de los liberales. Procurando poner en jaque de esta manera el avance liberal y su ascendencia en el Estado, la Iglesia insinuaba, no obstante, su disposición de convalidar el poder estatal de tan dudoso linaje popular. El pueblo creyente, el pueblo numéricamente mayor, se sugería, no tenía conflicto alguno ni con la Iglesia ni con su catolicidad. Mientras los cambios en el estado respetaran este hecho, no se pronosticaban problemas. Dentro de este horizonte, si bien los portavoces clericales menoscababan los alcances de la mudanza real de la soberanía ejercida por el Estado, difícilmente puede pensarse que se equivocara-

¹ Véanse los capítulos 4 y 9.

ban en lo fundamental. Si se les podía tachar de escépticos ante esta transición política mexicana, hay que admitir que eran asimismo realistas.²

La reorganización del Estado mexicano tuvo éxito dentro de parámetros muy restringidos. Aún faltaría precisar su extensión real, pero definitivamente no alcanzaba a abarcar las implicaciones que los liberales llegaron a asignarle. Dentro de su realismo, y de su escepticismo, la Iglesia apoyaba la nueva transición. La nueva ciudadanía con voz, que no serían claramente todos los mexicanos, debía incluir a la Iglesia misma. Si la extensión de los derechos ciudadanos abarcaba a la Iglesia, ella —no menos que los demás beneficiados— podría defenderse contra un poder potencialmente arbitrario, ejercido por el Estado. Los portavoces clericales, por lo general, veían un beneficio intachable y popular —si bien no universal— en este cambio. Lo que temían era que los liberales apelaran al "pueblo", arbitraria y demagógicamente, para afianzarse en el estado.

Así nacía el espectro de un nuevo estatismo más absolutista, más amenazante, del que moría. Era necesario detener este proceso y limitar los cambios orquestados por el Estado, cuestionando cuál era auténticamente la voluntad popular. La Iglesia aplicaba este sesudo escrutinio esencialmente a lo que afectaba al catolicismo y a la Iglesia. En esto, defendía sus intereses a la manera preconizada por el liberalismo en boga. Difícilmente podía congeniar siquiera con los otros grupos privilegiados de la sociedad que, dentro de la crisis económica y social de la nación, tampoco querían pagar el costo de la cura de los males nacionales. Su interés, en este caso, se podía alegar, concordaba con los intereses y convicciones de la mayoría en contra de un Estado fuerte, arbitrario y fiscalmente gravoso, y en contra de una variación en la religión oficial del país. Empero, los demás tendrían que defender lo propio y cuadrarlo con la generalidad de la nación.

De 1833 a 1834 se consumaron todas las cuestiones relativas al patronato por medio de las acciones de un Estado de-

² Véanse los capítulos 6, 7 y 8.

cidido a implantar su hegemonía ideológica y política y resolver asimismo su crisis fiscal. De 1835 a 1846, se dio, a cambio, un nuevo Estado con representatividad restringida acorde con sus alcances probables según él. Primero se limitó ésta representatividad según el ingreso y la capacidad para leer y escribir. Luego —más tardíamente y tal vez ya fuera de momento— en 1846 se otorgó la representación según el peso proporcional calculado para cada grupo en el concierto político y social del país en ese entonces: propietarios, comerciantes, mineros, industriales, profesionales, magistrados, administrativos, clero y ejército. El voto se tornó indirecto y restringido, y a los cargos oficiales no tenía acceso cualquier mexicano.

La Iglesia luchaba por retomar la dirección de los destinos espirituales mediante los sermones y las cartas pastorales, mientras aún se captaban reflejos del agitado periodo anterior. El lenguaje del nacionalismo religioso se intensificó. Siguió intentos de reforma, incluso de la educación eclesiástica. Mas nunca dejó de haber contradicciones. El Estado emanado de las Siete Leyes no apoyaba el esfuerzo de la Iglesia por seguir cobrando el diezmo aunque se reestableciera la administración eclesiástica del mismo. Las divisiones intestinas de las fuerzas tradicionalistas —sus diferentes pareceres en torno a la constitución del supremo poder conservador, quizá cierta prudencia política ante la tradición liberal o estatista y, ciertamente el influjo que las mismas fuentes liberales ejercieron en ellas a favor de una representación individual más que corporativa— retrasaron y dificultaron su integración. Al final, se volvieron vulnerables al resurgimiento del liberalismo mexicano que habían combatido.³

En los treinta se percibe claramente el peligro de fijar como índices máximos los movimientos de los liberales, y de definir a los demás a partir de éstos. Esto es especialmente así porque vuelve al presente cautivo del liberalismo exaltado como parangón de la virtud política en México. Aleja al estudio de un escrutinio real de las fuerzas en oposición y de la

³ Véase capítulo 9, Noriega, *El conservadurismo...*, I; Reyes Heróles, II, pp. 215-243, 331-353; Ricker, pp. 147-148.

estructura social en sus dimensiones propias. Se acaba partiendo de una visión del país frustrada por anticipado. Esta visión resulta eminentemente teleológica y, por ende, poco científica. Reduce las perspectivas de análisis, en vez de abrirlas, y carga excesivo énfasis sobre un solo tipo de documentación histórica. En vez de propiciar una búsqueda, entrega la historia de México a la complacencia de lo consabido, enjuiciando la totalidad de sus movimientos históricos a partir de una intransigencia interpretativa.

El movimiento liberal ascendente parece haberse fraccionado cuando menos desde 1827, año que parecía augurarle un futuro espléndido al marcar el eclipse de los masones escoceses. La cresta de su fortuna se deshizo debido a su propia división intestina. El gobierno de Guerrero no gozó del apoyo de todos los liberales. Cuando fue destituido del poder, su vicepresidente pudo asumir la presidencia con un apoyo bastante generalizado. Ante el viraje del nuevo gobierno, que lo apartaba cada vez más del liberalismo, no hubo una pronta y concertada respuesta. Había más bien un panorama de confusión y encontradas opiniones.⁴ El nuevo gobierno liberal de 1833-1834 no alteró fundamentalmente esta situación. Lo que hizo fue intentar un auténtico programa que enderezara la fortaleza marchita del Estado nacional. Éste, carente de una base fiscal sólida, y ensombrecido por la autoridad y omnipresencia de la burocracia eclesial, se vería fortalecido por la apropiación de una parte de la riqueza del clero, y la reducción de sus múltiples papeles en la sociedad civil. La venta forzada de los bienes del clero generaría un impuesto para el gobierno. Una vez en manos de particulares las tierras y los inmuebles eclesiásticos, estarían sujetos a gravamen directo, sin discusión de principios, por parte del Estado. Así, el programa liberal de 1833-1834, con su proyecto educativo a nivel cultural, prometía otorgar al Estado nacional un poder que hasta ese momento desconocía.⁵ El Estado estaba en proceso de

⁴ Véanse las siguientes obras ya citadas: Green, pp. 140-209; Costeloe, *La primera república...*, pp. 115-272; Hale, *El liberalismo mexicano...*, pp. 107-230.

⁵ Además del capítulo 9 de este estudio, véase *Colección de las leyes... decretos, circulares y providencias relativas a la desamortización eclesiástica a la naciona-*

convertirse en el gran articulador de la vida nacional. Tendría un poder que no habían conocido ni el pasivo Estado habsburgués, y ni siquiera el primitivamente activo Estado borbónico. Se daba así la paradoja de un Estado nacional que se volvía fuerte e intervencionista en aras del liberalismo.

El problema inherente a este proceso es que presuponía un apoyo popular fuerte para el Estado, y desestimaba la capacidad de respuesta del clero. El programa tenía el don de la sencillez en su trazo básico, y de claridad en sus metas. Sólo que carecía de viabilidad política porque si bien se decidía cabalmente por la vía de la confrontación, no se gozaba del apoyo necesario para imponerse. En vez de servir para zanjar las diferencias entre los liberales, que se arrastraban ya desde algún tiempo atrás, las abrió más. Como el programa no gozaba de apoyo sólido ni entre sus probables adeptos, se exponían sus patrocinadores a la acusación de faccionalismo y "tiranía", que no se harían esperar. La postura clerical pudo dirigirse hacia una alianza con todas aquellas fuerzas que, apegadas a la tradición republicana tan cuidadosamente cultivada por la folletería clerical desde los años veinte, se reconciliaran con la Iglesia como institución activa y con voz en la nueva sociedad.⁶

La Iglesia, adversa precisamente a un Estado demasiado fuerte —cuyo exponente borbónico la había perjudicado seriamente— no se orientó hacia fórmulas estatales antirrepublicanas en este momento. Los Borbones primero habían utilizado la Iglesia y luego la privaron de parte de su poder, para demostrarse enseguida incapaces de dirigir a la sociedad

lización de los bienes de corporaciones y a la reforma de la legislación civil que tenía relación en el culto y con la Iglesia, edición facsimilar en 2 vols., México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1979. El vol. I incluye proyectos relativos a la deuda pública y la Iglesia en 1833. Sobre la educación liberal, véase Abraham Talavera, *Liberalismo y educación*, 2 vols., México, SepSetentas, 1973, particularmente vol. I.

⁶ Aun portavoces liberales posteriores tendrían que condescender con las quejas eclesiásticas contra el gobierno liberal de 1833-1834. Véase, por ejemplo, José Ramón Pacheco, *Cuestión del día o nuestros males y sus remedios*, Guadalajara, ediciones del Instituto Tecnológico, 1953, la 1ª edición fue en 1834, y Mariano Otero, *Discurso que en la solemnidad del 16 de septiembre de 1841 pronunció en la ciudad de Guadalajara el licenciado...*, Imprenta del Gobierno, sin fecha.

civil, y perdiendo el control a partir de la invasión napoleónica y las Cortes de Cádiz. Tras el fracaso de la fórmula compuesta por una monarquía mexicana bajo Iturbide, una república en México, por contraste, prometía que el Estado no volviera a perder el liderazgo del pueblo, y el pueblo mexicano era la mejor garantía de que esta fórmula amparara a la Iglesia. El asunto se volvió entonces el de eliminar la posibilidad de que los "facciosos" controlaran la república. Este discurso eclesiástico, que ya se volvía perceptible al mediar los años veinte, se arraigó con fuerza a partir de 1833. A resultas de esto, lo que se acabó deseando era una república tutelada por el gobierno federal. Este tutelaje ya se había experimentado en los años veinte con los constantes recursos al poder federal en los conflictos entre la Iglesia y el Estado en Jalisco. La Iglesia le encontró la debilidad al liberalismo mexicano. Propugnaba ahora por una república central que vigilara por el carácter verdaderamente "representativo" del gobierno. Había que crear poderes que enjuiciaran y vigilaran los actos del gobierno, como finalmente no había hecho en forma eficaz el gobierno federal de la primera república. Después de Victoria, se opinaba, el ascenso de los liberales más exaltados había subordinado el gobierno a éstos.

No había intermedios efectivos entre el pueblo y el gobierno, así que perdiéndose el control de éste, se perdía todo. Había que garantizar que entre el pueblo y el gobierno hubiera tales instancias de intermediación, que ningún gobierno pudiera desconocer. Una de ellas, claro está, sería la Iglesia; pero ésta no pensaba acaparar toda la representación popular. La Iglesia se unía a otros sectores sociales en esta coyuntura sociopolítica. Además, la estructura del gobierno debería tener un aspecto de representación "lenta" y otro de representación "rápida". Es decir, la representación debía dividirse en la de larga y corta duración. De esta manera, ningún movimiento sorpresivo podría utilizar al gobierno para llevar a cabo actos arbitrarios, ya que la representación de larga duración los frenaría. Si los movimientos de corta duración adelantarán proyectos capaces de arraigarse, había la hipotética posibilidad de que se implantaran directamente o con la lenta transformación de la representación vigilante. Esta fórmula de

representación esencialmente bífida, que acabó repitiéndose a varios niveles, permitía establecer un puente conveniente y —según sus propugnadores— necesario entre el ya añejo apego del clero al republicanismo y su creciente enfado e indignación ante los intentos de marginarlo y desacreditarlo. La Iglesia mexicana aún no había sufrido el descrédito popular suficiente como para permitir su fácil eliminación de la res pública.⁷

Sólo con una revivificación de los cuerpos intermedios y una cirugía aplicada al modelo representativo se podían hacer compatibles de nuevo la Iglesia y el Estado mexicanos. Pero al efectuar esta transición, la Iglesia se hallaba en abierta postura de retorno al modelo habsburgués de Estado-árbitro, que sacaba fuerzas de su mediación entre rivales dentro del seno de la sociedad civil. El Estado borbónico había efectuado una transición parcial hacia un Estado netamente jerárquico, siguiendo el modelo francés. El liberalismo de los veinte y treinta amenazaba consumir este proceso al nivelar a todos como pueblo llano y erigir al Estado como transparente representante de éste.⁸ El problema era que al desaparecer los cuerpos, ¿quién era el pueblo? Si no había una sociedad civil con la densidad suficiente para imprimir un sello hegemónico en el gobierno, entonces cualquiera que ocupara pasajeramente el gobierno podía declararse portavoz efectivo del pueblo. Es decir, desde esta perspectiva, el Estado liberal postulándose como emanado de la soberanía popular podía resultar un gobierno arbitrario, que tomara las riendas del gobierno temporalmente debido a la necesidad que imponía la renovación electoral del poder. La demagogia liberal tenía la posibilidad de sentar sus reales, alterando el curso natural de los eventos.

El republicanismo clerical, al mediar los años treinta, se volvía un intento por reconstruir las viejas bases de la sociedad civil mexicana. La república de las Siete Leyes era una repú-

⁷ Alfonso Noriega, *El pensamiento conservador*,... vol. I, Jesús Reyes Heróles, op. cit., vol. II, pp. 243, 331-353.

⁸ Para el caso francés, véase Gérard Mairet, "El liberalismo..." y "Pueblo y nación".

blica corporativa de corte habsburgués, que estaba orientada por el clero. No era declaradamente aristocrática, ya que — como bien lo había planteado Otero y de la Rosa — no había tradición ni bases adecuadas para ello.⁹ Era un intento por enganchar los poderes descollantes de la sociedad civil al patrón de gobierno republicano, e impedir el mandato de los letrados (abogados) y eruditos a la moderna. El México de la década de los veinte había sido el país de la razón finalmente destrabada, el país del debate sin freno aparente en que las ideas fluían velozmente envueltas en las sátiras, las ironías, y las expresiones hirientes. El México de fines de la década de los treinta se orientaba no en torno a la razón como fuerza libre en sí, sino a la naturaleza de la voluntad popular y a la verdad. La razón, la racionalidad, era capaz de errar. El pueblo, guiado por los demagogos, también era susceptible de equivocarse. Sólo orientándose por la providencia, se orientarían la razón y el pueblo a la verdad y su más auténtica representación. De tal suerte, hubo que elevar de nuevo al pueblo mexicano — en su conjunto — al rango del nuevo Israel que se había atisbado en el temprano bautizo de la independencia por la Iglesia. Ésta, sin embargo, no quería disputar el poder temporal con el Estado de un modo demasiado directo o constante.

Así, la apelación a la providencia como guía del mexicano, y la paralela autocrítica de la Iglesia como institución humana, eran plenamente compatibles, por más curioso que pareciera a primera vista.¹⁰ Es decir, esta lógica permitía rescatar la llamada a la superación de la Iglesia paradójicamente en el momento en que la Iglesia daba signos de dirigir efectivamente a la sociedad civil. La moderación de la Iglesia, y su continuo esfuerzo por responder a sus críticos es notable en este momento de aparente desquite. De este modo, nuevamente se transparentaba que la Iglesia reconocía la necesidad

⁹ Mariano Otero, *Consideraciones sobre la situación política... y Ensayos sobre el verdadero estado...*, y Luis de la Rosa, *La política de los Editores del Tiempo...* Ambos trabajos de Otero se reproducen en Jesús Reyes Heróles, *Mariano Otero, obras*, México, Porrúa, 1967, 2 t.

¹⁰ Véanse al respecto, las cartas pastorales de los obispos Gordoa y Aranda.

de responder a las reclamaciones políticas y morales de la sociedad. Su más eficaz integración interna así lo requería; su prestigio social y la búsqueda de la hegemonía externa en la sociedad lo hacía imprescindible.¹¹ Lo que exigía era seguir presente en las adecuaciones de la nueva nación. El desenlace inmediato del proceso político la obligó a asumir un papel más activo que con anterioridad en el discurso del poder político. Ya pasaba de conciencia a eminencia gris del proceso político mexicano. Pero este mismo paso la debilitaría a la larga, porque la cargaba de responsabilidad por los actos políticos que de otra manera hubiera esquivado.

La elevación del pueblo mexicano a un nuevo nivel en el discurso político sería una contribución más durable. Su problematización del carácter representativo del Estado caería ante el peso de su fracaso y el del ejército mexicano ante la invasión norteamericana en 1847. Después de esa fecha el imperativo de un Estado fuerte era insoslayable. Los dos cuerpos reales de la sociedad, uno casi civil (la Iglesia) y el otro, parte más directa del aparato gubernamental (el ejército), se habían demostrado inermes ante la amenaza exterior. Ahora la representatividad del gobierno ante la sociedad civil podía pasar a un segundo plano en vista del imperativo de defender la entereza de la nación mexicana. Y era precisamente la Iglesia, con su discurso de mediados de los treinta en adelante, que había dado vida real e independiente al concepto de "nación mexicana". Al ampararse a sí misma en el seno de ésta, la Iglesia había recurrido a la noción de una nación escogida y privilegiada que no dependía de sí sino de la providencia divina.

De los cincuenta en adelante, el gobierno liberal tendría que hacer compatible su fuerza creciente con la noción de defender esta misión y trascendencia de la nación mexicana ante la amenaza de extinción proveniente del extranjero. La violenta y agresiva presencia del "otro" en el escenario mexicano acabaría debilitando a la Iglesia como fuerza política, pero

¹¹ Recuérdese en este contexto la distinción necesaria entre la fortaleza burocrática y económica de la Iglesia, por un lado, y su falta relativa de fuerza moral y cohesión interna autónoma por motivo de su larga asociación con el Estado. En este respecto consúltese la introducción y el capítulo 1 de este estudio.

no sin transportar su mensaje nacionalista a nuevos niveles. Posturas mexicanas encontradas, el liberalismo universalista y el nacionalismo religioso iban a emprender un largo camino de interacción conflictiva.

Es cierto que la Iglesia mexicana disponía de influencias relevantes que intentaría movilizar en la sociedad civil, como instintivamente las juzgó en los años treinta. Era de alguna manera apropiado que su proyección ideológica más profunda fuera en la concepción mexicana de sus destinos como nación. Creaba para ésta un hilo de continuidad desde su pasado étnico indígena, que había atravesado por una providencial cristianización hispánica, hasta la independencia y el republicanismo de un pueblo llegado hipotéticamente a la mayoría de edad.¹² El gobierno de México había pasado de ser un ente que reaccionaba potencialmente frente a representaciones de los cuerpos y demás grupos componentes de la sociedad, a otro que pretendía representar al "pueblo". Pero como no había solución momentánea al ancestral problema de quién era el pueblo mexicano, sólo la idea de una nación providencialmente escogida podía resolver tal dilema y dejar que la opción del conjunto soslayara el problema de las partes. El concepto de nación daba el molde para contener la lava aún humeante y volátil de los heterogéneos elementos de México. Mientras la burguesía mexicana se aprestaba a gobernar con la ayuda del capital extranjero en el último cuarto del siglo XIX, el Estado era efectivamente una presa vulnerable al asalto.

El gobierno seguía siendo el cascarón burocrático heredado de los Borbones pero carente de una soberanía efectiva que lo guiara. Que la soberanía fuera popular era inconsecuente si no se definía quién era el pueblo efectivo que la debía orientar. La gran contribución de la Iglesia mexicana fue haber aportado la variable que finalmente sustituyera la soberanía real española: la nación providencialista. Creó un puente entre un pueblo aparentemente irreductible a un común denominador

¹² Además de lo expuesto en este estudio, véase Brading, *Los orígenes...*, y Lafaye, *op. cit.*

y un gobierno por ende irresponsable en vista del poco espesor de la sociedad civil. La "nación mexicana" era y se hacía a la vez, en la perspectiva providencialista. Era una realidad y un proyecto a futuro. Ningún gobierno podría en adelante ser irresponsable hipotéticamente ante este parangón de legitimidad. Todo gobierno tendría que legitimarse ante la nación que se forjaba. Todo sector del pueblo era relativizado ante la gran nación providencialista. El gobierno no tendría la responsabilidad ante ningún grupo en particular, así gozando de cierto carácter del viejo gobierno español. Por otro lado, no sería ya irresponsable en el sentido lato de la palabra, porque tendría que legitimar sus acciones ante todos los sectores con apelación al trayecto y proyecto de la nación. Discursivamente nacía el moderno Estado popular mexicano.

Biblioteca Daniel Cosío Villegas
A COLEGIO DE MÉXICO, A.C.

Fuentes y bibliografía

I. Fuentes manuscritas

Archivo General de la Nación, Ramo de Obispos y Arzobispos, tomos 5 y 17.

Archivo Histórico de Jalisco: legajos G-4-802, JAL./3163; G-4-808, JAL./3159; G-4-719, GUA./4.

II. Fuentes primarias impresas

A.R.F., *El Despertador*, México, Impreso en Guadalajara y por su original en la oficina liberal a cargo del C. Juan Cabrera, 1823.

A.T., *Hablen los predicadores y confundan la impiedad*, Guadalajara, Imprenta de Dionisio Rodríguez, 1833.

Abad y Queipo, Manuel, *Representación sobre la inmunidad personal del clero reducida por las leyes del nuevo código en la cual se propuso al rey el asunto de diferentes leyes que establecidas harían la base principal de un gobierno liberal y benéfico para las Américas y para su metrópoli*, folleto reproducido en José María Luis Mora, *Obras sueltas*.

Abascal y Sousa, José Fernando, "Provincia de Guadalajara. Estado que demuestra los frutos y efectos de agricultura, industria y comercio... en el año de 1803...", en Enrique Florescano e Isabel Gil Sánchez, *Descripciones económicas regionales de Nueva España. Provincias del Centro, Sureste y Sur, 1766-1827*, México, INAH, 1976.

Artz, Frederick B., *Reaction and Revolution 1814-1832*, Nueva York, Harper Torchbooks, 1963.

Aguirre, Juan de, *Panegírico que en honor del glorioso San Ladislao Rey predicó en la Iglesia del convento de Religiosas Dominicas de Jesús María de esta ciudad el día 28 de junio de 1829 el*

- R.P. Lector Fr. ... *Religioso Mercedario de este Convento de Nuestra Señora de la Merced*, Guadalajara, Oficina a cargo del C. Dionisio Rodríguez, ca. 1829.
- Ahí va ese tiro sin puntería: si a alguno descalabra, no es culpa mía, Guadalajara, Imprenta a cargo de Teodosio Cruz Aedo, 1834.
- Algunas observaciones sobre la circular del Señor Rosa, Guadalajara, Imprenta de Rodríguez, 1847.
- Amante de la Religión, El, *Una palabra al Polar convertido*, Guadalajara, Imprenta de la viuda de Romero, 1825.
- _____, *A los editores del Nivel*, Guadalajara, Imprenta de la viuda de Romero, 1825.
- Amigo del mexicano, El, *Ya Jalisco perdió su Nivel*, México, Imprenta del C. Alejandro Valdés, 1825.
- Amigo del orden, El, *Tiene razón el General Rayón, o sea respuesta al comunicado inserto en la Gaceta núm. 29*, Guadalajara, Imprenta de la viuda de Romero, 1826.
- Amigo del otro amigo, El, *Por aquí rapa el Nivel: por allí lo rapan a él*, México, Imprenta del C. Alejandro Valdés, 1826.
- Apestado, El, *El coco de los impíos, o La Escolta de Dragones. Respuesta a un comunicado de la Gaceta*, Guadalajara, Imprenta del C. Mariano Rodríguez, 1826.
- Aranda, Diego, *Carta pastoral del Illmo. Sr. Dr. D. ... Obispo de Guadalajara, al Venerable Clero Secular, y Regular y a todos los fieles de sus Diócesis*, Guadalajara, Oficina de Rodríguez, 3 marzo 1845.
- _____, *Carta pastoral del Illmo. Sr. Obispo de esta Diócesis sobre el jubileo del presente año*, Guadalajara, Tipografía de Rodríguez, 7 mayo 1852.
- _____, *Carta pastoral sobre lectura de libros y escritos prohibidos o que contienen doctrinas antirreligiosas e inmorales*, Guadalajara, Imprenta de Dionisio Rodríguez, 1848.
- _____, *Instrucción pastoral sobre los cinco preceptos de Nuestra Sta. Madre Iglesia, dirigida por el Ilustrísimo Señor Dr. D. ... Obispo de Guadalajara, a sus diócesanos*, Guadalajara, Imprenta de Brambila, 1 febrero 1840.
- _____, *Nos el Doctor D. ... por la gracia de Dios y de la Santa Sede Apostólica, Obispo de Guadalajara, al Venerable Clero Secular, salud, paz y gracia en nuestro Señor Jesucristo*, Guadalajara, Imprenta de Rodríguez, 12 mayo 1845.
- _____, *Nos el Doctor D. ... por la gracia de Dios y de la Santa Sede Apostólica, Obispo de Guadalajara, al Venerable Clero Secular y Regular de todos los fieles de nuestra Diócesis, salud,*

- paz y gracia en nuestro Señor Jesucristo, Guadalajara, Imprenta de Dionisio Rodríguez, 15 mayo 1847.
- _____, *Nos el Doctor D. ... por la gracia de Dios y de la Santa Sede Apostólica, Obispo de Guadalajara*, Guadalajara, Imprenta del Gobierno, 2 enero 1837.
- _____, *Nos el Doctor D. ... por la gracia de Dios y de la Santa Sede Apostólica, Obispo de esta Diócesis, Prelado doméstico de su Santidad y Asistente al Sacro Solio Pontificio...*, Guadalajara, Tipografía de Dionisio Rodríguez, 21 junio 1850.
- _____, *Nos el Doctor D. ... por la gracia de Dios y de la Santa Sede Apostólica, Obispo de Guadalajara, al Venerable Clero Secular, y Regular, y a los fieles de esta Diócesis, salud y bendición*, Guadalajara, s.e., 13 mayo 1848.
- _____, *Pastoral del Illmo. Sr. Dr. D. ... Dignísimo Obispo de Guadalajara a sus Diócesanos, contra la introducción de las falsas religiones en el país*, Guadalajara, Imprenta de Rodríguez, 1848, 14 de septiembre del mismo año.
- _____, *(Pastoral del Obispo... comentando la persecución que sufría en esos momentos el jefe de los católicos, el Papa Pío IX)*, Guadalajara, s.e., 19 febrero 1849.
- _____, *Segunda carta pastoral sobre lectura de libros y escritos prohibidos o que contienen doctrinas irreligiosas e inmorales*, Guadalajara, Imprenta de Dionisio Rodríguez, 1849.
- Artículo de *La España*, periódico político, mercantil, industrial y literario, México, febrero 24 de 1849, Guadalajara, Imprenta de Dionisio Rodríguez, 1849.
- Artículo 7º de la *Constitución de Jalisco*, "El estado fijará y costeará todos los gastos necesarios para la conservación del culto", Guadalajara, Imprenta del C. Mariano Rodríguez, ca. 1824.
- Arroyo, José Francisco, *Discurso que el Sr. Dr. D. ... pronunció [sic] en la H. Asamblea del Estado de Nuevo León de que es diputado, al discutirse en ella el proyecto presentado al H. Congreso de Zacatecas por su diputado el Sr. Gómez Huerta*, Guadalajara, Imprenta de la viuda de Romero, 1827.
- Balmes, Jaime, "Un cristianismo extraño", Opúsculo tomado de los escritos selectos del presbítero D. ... reimpreso en Guadalajara para instrucción del pueblo, Guadalajara, Tipografía de Rodríguez, 1855.
- _____, *Observaciones sociales, políticas y económicas sobre los bienes del clero, por el Dr. D. ... presbítero*, Guadalajara, Oficina de Manuel Brambila, 1842.
- _____, Pío IX. *Por Don ... presbítero*, Madrid, Guadalajara,

reimpresión en la Oficina de Gobierno a cargo de J. Santos Orozco, 1848.

_____, *Suma de civilización mayor posible [!] en el mundo, en un estado, en un individuo. Por Don ...*, Guadalajara, Imprenta del Gobierno, 1843.

Barajas, Pedro, *Elogio fúnebre del Illmo. Sr. Dr. D. José Miguel Gordo Dignísimo Obispo de esta diócesis que en sus solemnes exequias celebradas en el Seminario Conciliar de esta ciudad pronunció el Lic. D. ... prebendado de esta Santa Iglesia Catedral, el día 26 de enero de 1833*, Guadalajara, Imprenta de Rodríguez a cargo de Trinidad Buitrón, 1833.

_____, *Sermón predicado por el Sr. Canónigo de esta Santa Iglesia Catedral de Guadalajara Dr. D. ... el día 7 de mayo de 1848, en la función que anualmente se hace en la Iglesia del Convento de Santa Mónica, en honor de Jesús, María y José*, Guadalajara, Imprenta de Dionisio Rodríguez, ca. 1848.

_____, *Sermón que en la solemne profesión de Sor María Loreto de Sr. S. José Gómez Navarrete, predicó en el Convento de la Encarnación de México el día 25 de julio de 1841, el Dr. D. ... Canónigo de la Santa Iglesia de Guadalajara y Diputado en el Congreso General de la República Mexicana*, México, Imprenta del Águila, 1841.

Bienes de la Iglesia o sea Impugnación del "Discurso sobre bienes eclesiásticos", inserto en el *Diario del Gobierno*, Guadalajara, Imprenta de Dionisio Rodríguez, 1847.

Bienpica, Casimiro, *El Canónigo Bienpica [sic], a su Prelado El Polar*, Guadalajara, Oficina del C. Mariano Rodríguez, 1825.

Blasco y Navarro, Tomás, *Canción elegíaca sobre los desastres que ha causado en el Reino de Nueva Galicia, señaladamente en su capital Guadalajara, la rebelión del apóstata Bachiller Miguel Hidalgo y Costilla, Capataz de la Gavilla de Insurgentes, cura que fue del pueblo de la Congregación de Dolores en la Diócesis de Michoacán. Compuesta por el R.P.Fc. ... del Orden de Predicadores, Presentado en Sagrada Teología, Doctor de la Real Universidad de Guadalajara, Catedrático en ella del Angélico Doctor Santo Tomás, y Examinador Sinodal de este obispado. Por orden superior*, Guadalajara, s.e., 1811.

_____, *Sermón gratulatorio que en la función celebrada en la Santa Iglesia Catedral de Guadalajara para dar gracias al Altísimo por la feliz y triunfante entrada de nuestro inmortal héroe Don Agustín de Iturbide en la corte del nuevo M.R.P. Fr. ... Maestro en Sagrada Teología, Doctor en ella por la universidad*

de esta ciudad, catedrático del Angélico Dr. Santo Tomás, y examinador sinodal de este obispado, Guadalajara, Imprenta de D. Urbano Sanromán, 1821.

Breve [64 páginas] *impugnación de las ochenta y cinco proposiciones del Synodo de Pistoya, condenadas por el Sr. Pío VI en [sic] 28 de agosto de 1794. Preceden algunas reflexiones del Illmo. Sr. Obispo y Cabildo de Puebla, que prueban la necesidad en que estamos de admitir la Bula Auctorem Fidei condenatoria de dichas proposiciones*, Guadalajara, Imprenta del Gobierno, 1838.

Bulla SMI. Domini Nostri PII VI. Quae incipit Auctorem Fidei, Guadalajara, Tipographia a Nicolao España Directa, 1835.

C.A., *También los callados suelen hablar*, Guadalajara, Imprenta del C. Mariano Rodríguez, sin paginación, 1824.

Caballero del verde gabán, El, *El Polar Reformador o el Quijote de estos tiempos*, Guadalajara, Imprenta del C. Mariano Rodríguez, 1826.

Cabañas, Juan Cruz Ruiz de, *Excitativa a todos los fieles y clero regular y secular para que envíen su donativo para ayudar a la expulsión de los franceses del territorio español: 10 de septiembre, 1810*, citado en Dorantes et al., vol. III, núm. 774-2.

_____, *Nos el Doctor D. ... por la gracia de Dios y de la Santa Sede Apostólica obispo de Guadalajara en el Nuevo Reino de Galicia, del Consejo de S.M.*, Guadalajara, s.e., 4 abril, 1812.

Cabrera, Ignacio de Jesús, *Oración panegírica que para solemnizar el Convento de Franciscanos de esta Ciudad de Guadalajara la declaración dogmática de la Concepción Inmaculada de María, pronunció el Reverendo Padre Lector de Sagrada Teología, Fr. ... el día 14 de abril de 1855*, Guadalajara, Tipografía del Gobierno a cargo de J. Santos Orozco, 1855.

Camacho, Juan Nepomuceno, *Sermón predicado por el Sr. Magistral de esta Santa Iglesia Catedral de Guadalajara Dr. D. ... el día 25 de abril de 1841, en la función que anualmente se hace en la Iglesia del Convento de Santa Mónica, en honor de Jesús, María y José*, Guadalajara, Oficina de Dionisio Rodríguez, ca. 1841.

_____, *Sermón predicado por el Sr. Magistral de esta Santa Iglesia Catedral Dr. D. ... en la Iglesia de Capuchinas de esta ciudad, con motivo de la profesión religiosa de su sobrina Sor María Concepción Josefa en el siglo D.ª Apolonia Camacho, el 10 de diciembre de 1845*, Guadalajara, Imprenta de M. Brambila, 1845.

Camacho, Rafael S., *Sermón que predicó el Dr. D. ... Catedrático del Seminario Conciliar de esta Ciudad en la Iglesia de Santa*

- Mónica el día 20 de mayo de 1855 en la solemne función que el comercio de Guadalajara hizo para celebrar el grandioso acontecimiento de la definición dogmática sobre la concepción inmaculada de la Sma. Virgen María verificada en Roma el 8 de diciembre de 1854, Guadalajara, Tipografía de Rodríguez, 1855.
- Campos santos, Guadalajara, Imprenta de D. Mariano Rodríguez, 1823.
- Cañedo, Anastasio, *Discurso cívico que pronunció en esta capital el Licenciado ...*, el día 16 de septiembre de 1843 en el aniversario del glorioso grito de independencia, Guadalajara, Oficina de Manuel Brambila, 1843.
- Cañón de a treinta y seis contra el rastrero Buscapiés, Guadalajara, Imprenta del C. Dionisio Rodríguez, 1831.
- Carrasco, Mariano et al., *Representación que el Ayuntamiento Constitucional de Guadalajara dirige al Excelentísimo Señor Presidente de la República*, México, Oficina de la Testamentaria de Ontiveros, 1826.
- Carta dirigida a Santa Anna por el Ayuntamiento de Guadalajara felicitándolo por haber vuelto al poder, Guadalajara, 2 abril, 1853.
- Católico, El, *Legítimo punto de vista en la causa de los francmasones*, reimpresión, Guadalajara, Oficina del C. Mariano Rodríguez, 1824.
- Censor del Siglo XIX, El, Guadalajara, s.e., 1833.
- Cevallos, Fernando, *Observaciones sobre reforma eclesiástica. Obra póstuma del P. Fr. ...*, Aumentada, Coruña, Oficina del Exacto Correo, 1812, reimpresión, Puebla, Oficina del Gobierno, 1820.
- Circular a todos los curas párrocos de las ciudades y villas del Obispado de Guadalajara, sobre el establecimiento de cementerios fuera de los poblados. Año de 1814..., Citado en Dorantes et al., vol. III, pp. 774-4.
- Cobieya, Pedro, *Descripción breve de la solemnidad con que el V. Orden Tercero de N.S.P.S. Francisco de Guadalajara celebró la declaración dogmática del Misterio de la Concepción Inmaculada de María Santísima, y Oración panegírica que en la misma Solemnidad fue pronunciada por S.R.P. Comisario Visitador Dr. Fray ...*, el día 17 de mayo de 1855, Guadalajara, Tipografía de Rodríguez, 1855.
- _____, *Oración panegírica, que sobre las excelencias de la vida religiosa, pronunció el P. Fr. ...*, en la solemne profesión de la madre María Guadalupe del Santo Rosario, en el Convento de Religiosas Dominicas de Santa María de Gracia, de la Ciudad

- de Guadalajara, el día 23 de abril de 1837, Guadalajara, Imprenta de M. Brambila, ca. 1837.
- Colección de acuerdos, órdenes y decretos, sobre tierras, casas y solares, de los indígenas, bienes de sus comunidades y fundos legales de los pueblos del Estado de Jalisco, Guadalajara, Imprenta del Gobierno del Estado a cargo de J. Santos Orosco, 1849.
- Colección de documentos relativos a la conducta del Cabildo Eclesiástico de Guadalajara y del clero secular y regular de la misma, en cuanto a rehusar el juramento de la segunda parte del Artículo Séptimo de la Constitución del Estado Libre de Jalisco, Guadalajara, Imprenta del C. Mariano Rodríguez, 1825.
- Colección de las leyes, decretos, circulares y providencias relativas a la desamortización eclesiástica, a la nacionalización de los bienes de corporaciones y a la reforma de la legislación civil que tenía relación con el culto y con la iglesia, 2 vols., México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1979.
- "Concordatos del Polar con el Estado de Jalisco", en *La Estrella Polar*, polémica federalista, Guadalajara, Poderes de Jalisco, 1977, pp. 167-173.
- "Conjuración del Polar contra los abusos de la Iglesia", Guadalajara, Imprenta del C. Urbano Sanromán, en *La Estrella Polar*, polémica federalista, Guadalajara, Poderes de Jalisco, 1977, pp. 83-93.
- Constitución Federal de los Estados Unidos Mexicanos sancionada por el Congreso General Constituyente el 4 de octubre de 1824 y Constitución Política del Estado Libre de Jalisco sancionada por su Congreso Constituyente en 18 de noviembre de 1824, Guadalajara, Poderes de Jalisco, 1973.
- Contestación a los EE. del Siglo XIX, Guadalajara, Imprenta de Dionisio Rodríguez, 26 abril 1833.
- Contestación a los enemigos de los predicadores, Guadalajara, Imprenta de Dionisio Rodríguez a cargo de Trinidad Buitrón, 1833.
- Contestación al Defensor del Artículo 7º, Guadalajara, Imprenta del C. Mariano Rodríguez, 1824.
- Contestación al Illmo. Sr. Vicario Capitular del Arzobispado a la circular de 19 de mayo del Ministerio de Justicia, suscrita por el Señor Don Luis de la Rosa, Guadalajara, impresa en México y reimpresa en Guadalajara en la Oficina de Rodríguez, 1847.
- Contestación del Obispo y Cabildo de la Santa Iglesia Catedral de Oaxaca al oficio del Exmo. Señor Ministro de Justicia y Negocios Eclesiásticos fecha 26 de marzo del presente año de 1826

- con que a nombre del Exmo. Señor Presidente de la Federación Mexicana les remitió el Dictamen de los Señores de las Comisiones unidas de Relaciones y Eclesiástica de 28 de febrero del mismo año sobre instrucciones al Enviado a Roma cerca de S.S. la Suprema Cabeza de la Iglesia, reimpresión, Guadalajara, Oficina de la viuda de Romero, 1827.
- Contestación sobre patronato, dada por los presbíteros Fernando Antonio Dávila, Dr. Ángel María Candina y Dr. Antonio González a la advertencia patriótica del Doctor José Simeón Cañas, diputado del Congreso de San Salvador en la República de Guatemala, Guatemala, Imprenta de Beteta, 1824, Guadalajara, Imprenta del C. Mariano Rodríguez, 1827.
- Contestaciones a los EE. del Nivel, y una palabra al Polar, Guadalajara, Imprenta de la viuda de Romero, 1826.
- Contestaciones habidas entre el Supremo Gobierno del Estado de Jalisco y el Gobernador de la Mitra sobre contribución directa, Guadalajara, Imprenta del C. Urbano Sanromán, 1825.
- Contra Palanca, Palanca, Haber [sic] cual levanta más, o sea adición a la Palanca, núm. 15, Guadalajara, Imprenta de la viuda de Romero, 1826, sin paginación.
- Conversación familiar entre un sacristán y su compadre contra el papel titulado Hereje a la Tapatía, Guadalajara, Imprenta del C. Mariano Rodríguez, 1824.
- Covarrubias, José María, Comunicado que dio el C. Dr. José María Covarrubias y corre en el Sol, núm. 875, reimpresión, Guadalajara, Oficina del C. Mariano Rodríguez, 1825.
- Cuerpo de liberales, El, Establecimiento de la República en Guadalajara. O sea Manifiesto de los liberales de dicha ciudad a sus conciudadanos, reimpresión, México, Oficina de D. José Mariano Fernández de Lara, 1823.
- Cuestión sobre los bienes de manos muertas. Edicto del Sr. Obispo de Puebla. El Obispo de Puebla, el Gobernador del mismo Estado y el Ministro de Justicia y Negocios Eclesiásticos. Protesta del Sr. Obispo de Guadalajara y Contestación del Supremo Gobierno. Exposición del Sr. Obispo de Oaxaca y contestación del Supremo Gobierno. Protesta hecha por los señores curas de esta capital al Sr. Vicario Capitular, México, Imprenta de Torres, 1847.
- Cueva, Pedro L. de la, et al., Manifestación dirigida al Exmo. Sr. Presidente, por varios ciudadanos de Zapotlán el Grande, sobre el actual estado de la República, Guadalajara, Imprenta de Sanromán, 1837.

- Cumplido, Juan Nepomuceno, Informe sobre el estado actual de la administración pública del Estado de Jalisco. Leído por el vicegobernador del mismo, ante la Honorable Asamblea Legislativa en la apertura de sus sesiones ordinarias el día 1° de septiembre de 1828, Guadalajara, Imprenta del Gobierno a cargo del C. Juan María Brambila, 1828.
- _____, Memoria sobre el estado actual de la administración pública del Estado de Jalisco. Leída por el C. Vicegobernador del mismo ante la Honorable Asamblea Legislativa en la apertura de sus sesiones ordinarias el día 1° de febrero de 1827, Guadalajara, Oficina del C. Urbano Sanromán, ca. 1827.
- Dávila, Rafael, Justo castigo y destierro del Pensador Mexicano, Guadalajara, Imprenta del C. Mariano Rodríguez, 1822.
- Decretos expedidos por la Legislatura de Jalisco, suprimiendo el Tribunal de Haceduría de la Santa Iglesia de Guadalajara, representaciones que sobre esto ha hecho el V. Cabildo, y contestaciones que han mediado entre esta corporación y el gobierno de aquel estado, con algunas observaciones sobre las cuestiones que merecen examinarse, México, Imprenta de Galván a cargo de Mariano Arévalo, 1827.
- Después de uno, dos y tres no ha prendido el Buscapiés, Guadalajara, Imprenta del C. Dionisio Rodríguez, 1831.
- Día de amargos desengaños o sea triunfo de nuestra religión, Guadalajara, Imprenta de Dionisio Rodríguez, 1833.
- Dictamen de la Comisión de Sistema de Hacienda, del Congreso de la Federación Mexicana, sobre las observaciones que hizo una comisión del Congreso de Jalisco acerca del proyecto de clasificación de rentas, México, Imprenta del Supremo Gobierno, 1824.
- Dictamen presentado al Congreso de Jalisco por su Comisión de Hacienda sobre el que dio al Congreso General, su comisión del mismo ramo acerca de clasificación de rentas generales y particulares de la Federación Mexicana, Guadalajara, Imprenta del C. Urbano Sanromán, 1824.
- Dictamen presentado por la Comisión de Hacienda al Honorable Congreso del Estado, sobre la ley expedida por las cámaras de la Unión, imponiendo a los individuos de los Estados un cinco por ciento sobre sus rentas, y aprobado por el propio Congreso por unanimidad de los votos presentes en [sic] 4 de julio del año corriente, Guadalajara, Imprenta del Supremo Gobierno a cargo del C. Juan María Brambila, 1829.
- Dictamen sobre las exequias, luto y honores fúnebres que deben decretarse al difunto Gobernador del Estado de Jalisco, Exce-

- lentísimo Ciudadano Prisciliano Sánchez, formado por una comisión especial del Honorable Congreso, aprobado por él mismo, y mandado imprimir de su orden, Guadalajara, Imprenta del C. Urbano Sanromán, 1826.*
- Discurso pronunciado el día 27 de septiembre de 1839 en el salón principal de la Universidad Nacional de Guadalajara, por J. D. S. y C., Síndico menos antiguo del M. I. Ayuntamiento de esta Capital, en celebridad del aniversario de nuestra independencia el año de 1821, Guadalajara, Imprenta del Gobierno, 1839.*
- "Disposiciones que da el obispo de Guadalajara a los señores curas para prevenirse de la peste que asoló en 1813", citado en Dorantes et al., I, pp. 95-6.*
- Dogma y disciplina, Guadalajara, Imprenta de Dionisio Rodríguez, ca. 1833.*
- Eclesiástico despreocupado, El, No hay peor cuña que la del propio palo, Guadalajara, Imprenta del C. Urbano Sanromán, 1825.*
- Última contestación de la Cuña al Tepehuaje, Guadalajara, Imprenta del C. Urbano Sanromán, 1825.*
- El Defensor de la Religión, que se publica en la Ciudad de Guadalajara, capital del Estado de Jalisco, para impugnar los errores de los últimos siglos. Por algunos ciudadanos amantes de su Patria y Religión, 3 vols., Guadalajara, Imprenta a cargo de José Santos Orosco Plazuela, 1827-1830.*
- El Despertador Americano, Ed. Faca, México, INAH, 1964.*
- El error despojado de los adornos y aliños de la virtud y presentado bajo su propia forma, Guadalajara, Imprenta del C. Mariano Rodríguez, 1824. Aparece en tres partes, o números.*
- El Obispo Cimarrón de Jalisco o sea diálogo entre el hacendado de Jalisco D. Juan y el mexicano D. Manuel, México, s.e., s.a., Guadalajara, Oficina del C. Mariano Rodríguez, 1826.*
- El Telégrafo de Guadalajara, Guadalajara, 27 de mayo 1811-15 febrero 1813.*
- Enciclopedia Universal Ilustrada, Madrid, Espasa-Calpe.*
- Enemigo de las cosas a medias, El, La voz de la libertad pronunciada en Jalisco, Guadalajara, reimpresión, México, Oficina del finado Ontiveros, 1825.*
- Es hablar contra razón atacar la religión, Guadalajara, Imprenta del C. Dionisio Rodríguez, 1831.*
- España, José María, Sermón predicado el día 1º de marzo de 1825 en la solemne profesión de religiosas de coro que con el nombre de Sor Mariana y Sor María Guadalupe de Jesús María y José hicieron Doña Mariana y Doña Guadalupe Romero en el Monas-*

- terio de Religiosas Dominicas de Santa María de Gracia de la Ciudad de Guadalajara. Por el Presbítero D. ..., Guadalajara, Oficina del C. Mariano Rodríguez, ca. 1825.*
- Espinosa, Casiano, Sermón predicado por el Br. Presb. D. ..., cate-drático de Teología Escolástica del Seminario Conciliar, en la profesión religiosa de Sor María del Refugio del Divino Salvador, en el Convento de Religiosas Dominicas de Santa María de Gracia de esta capital, el día 26 del mes de enero del año del Señor de 1840, Guadalajara, Imprenta de Manuel Brambila, ca. 1840.*
- Espinosa, Francisco, Elogio fúnebre del Illmo. Sr. Dr. D. Diego Aranda y Carpinteiro, Digno Obispo de la Diócesis de Guadalajara, que en sus solemnes exequias celebradas en la Santa Iglesia Catedral pronunció el Sr. Dr. D. ..., Dignidad Maestrescuelas de la misma, el día 28 de julio de 1853, publicado en Honras fúnebres celebradas en la Sta. Iglesia Catedral de Guadalajara en los días 27 y 28 de julio en memoria del Illmo. Sr. Dr. Don Diego Aranda y Carpinteiro, Prelado doméstico de Su Santidad, Asistente al Sacro Solio Pontificio, Presidente Protector del Instituto de África y Dignísimo Obispo de la misma Diócesis de Guadalajara. Año de 1853, Guadalajara, Tipografía de Dionisio Rodríguez, ca. 1853.*
- Oración que en las solemnes exequias celebradas en la Santa Iglesia Catedral de Guadalajara por el descanso de la alma [sic] del Exmo. Sr. Don Miguel Barragán, General de División en los Ejércitos Mexicanos y Presidente Interino de la República dijo el Sr. Dr. D. ..., prebendado de la misma Santa Iglesia el día 11 de abril de 1836, Guadalajara, Imprenta del Gobierno a cargo de D. Nicolás España, 1836.*
- Sermón predicado por el Lic. Don ..., el 26 de diciembre de 1831 en la solemne función de gracias al Todo Poderoso, que, estando su divina majestad manifiesto, celebró en su capilla el venerable orden tercero de penitencia de N.S.P.S. Francisco de Guadalajara, por el beneficio de haber dado pastores a la Iglesia mexicana nuestro Santísimo Padre Señor Gregorio XVI, Guadalajara, Imprenta de la Casa de Misericordia a cargo del C. Jesús Portillo, 1832.*
- Espinosa, Pedro, Contestación del Comisionado por el Venerable Cabildo de Guadalajara a las observaciones de los del Honorable Congreso de Zacatecas sobre administración de diezmos, Guadalajara, Oficina del C. Dionisio Rodríguez, 1831.*
- Informe que el Dr. D. ..., como individuo de la Comisión del Venerable Cabildo Eclesiástico de Guadalajara presentó en*

- la primera conferencia con la del Honorable Congreso del Estado de Jalisco, nombrada para tratar con aquélla sobre reforma de aranceles, México, Imprenta de Galván a cargo de Mariano Arévalo, 1831.
- _____, *Nos el Dr. D. ... , Dignidad Maestrescuelas de esta Santa Iglesia Catedral, y Gobernador de la Mitra por el Illmo. Señor Dr. D. Diego Aranda Dignísimo Obispo de esta Diócesis*, Guadalajara, Imprenta de Rodríguez, ca. 1847, fechada el 4 de diciembre de 1847.
- _____, *Observaciones sobre el dictamen del Señor Licenciado don Manuel de la Peña y Peña relativo al decreto de 31 de agosto de 1843*, Guadalajara, Imprenta del Gobierno, 1843.
- _____, *Observaciones sobre el dictamen del Señor Licenciado Don Manuel de la Peña y Peña relativo al decreto de 31 de agosto de 1843*, Guadalajara, Imprenta de Rodríguez, ca. 1844.
- _____, *Patronato en la nación*, Guadalajara, Imprenta de Dionisio Rodríguez, 1833.
- _____, *Patronato en la nación*, núm. 2º, *Contestación al dictamen de la comisión eclesiástica del Senado sobre que el patronato de la Iglesia mexicana reside radicalmente en la nación*, Guadalajara, Imprenta de Dionisio Rodríguez, 1833.
- _____, *Rentas eclesiásticas o sea impugnación de la disertación que sobre la materia se ha publicado de orden del Honorable Congreso de Zacatecas*, Guadalajara, Imprenta a cargo de Teodosio Cruz Aedo, 1834.
- Espíritu Santo, Bernardo del, *La soberanía del Altísimo, defendida por el Illmo. Sr. D. Fr. ... , acusado como reo a la Superioridad*, Guadalajara, Imprenta de la viuda de Romero, 1824.
- Estrada Carbajal y Galindo, Diego de, *Excesos del Amor del Eterno Padre discurridos por el Señor Doctor D. ... , Marqués de Ulupa, Consultor del Santo Oficio, Dean de la Santa Iglesia Catedral de Guadalajara, Juez Provisor, y Vicario General del Obispado de la Nueva Galicia, en dicha Santa Iglesia, en la Dominica Quinta Post Pascham. Dálos a la luz pública D. Diego de Arca-raz, Presbítero, Secretario de Gobierno en Sede Vacante. Y los dedica al Muy Ilustre Señor Venerable Dean, y Cabildo de Dicha Santa Iglesia Catedral de Guadalajara*, México, los herederos de la viuda de Francisco Rodríguez Lupercio, 1724.
- Exposición del General Barragán al Soberano Congreso Nacional*, Guadalajara, Imprenta del C. Ignacio Brambila, 1830.
- "Exposición del gobierno eclesiástico de Guadalajara, al supremo del estado, sobre la ley de fincas pertenecientes a manos muer-

- tas", en *La Lima del Vulcano*, núm. 25, México, José Uribe y Alcalde, 11 enero 1834.
- Exposición del Sr. Gobernador de la Mitra sobre la exclusiva concedida al Gobierno*, Guadalajara, Imprenta del C. Urbano Sanromán, 1826.
- Exposición dirigida al Exmo. Sr. General Presidente D. Antonio López de Santa Anna, por una comisión del Partido Progresista Democrático de la Ciudad de México*, Guadalajara, Tipografía de Brambila, 18 marzo 1853 [reimpresión 2 mayo 1853].
- Exposición que dirige la Exma. Asamblea Departamental de Jalisco, a las Augustas Cámaras*, Guadalajara, Imprenta del Gobierno, 1844.
- F.M.M., *Preservativo contra la irreligión, en la manifestación de los errores contenidos en diferentes números del periódico titulado La Fantasma. Dedícalo al Pueblo de Jalisco F.M.M. Con licencia del Ordinario*, Guadalajara, Imprenta del C. Mariano Rodríguez, 1824.
- _____, *República federada le conviene al Anáhuac*, Guadalajara, Imprenta libre del C. Ignacio Brambila, 1823.
- Fanático, supersticioso y devoto, El, *Un jeringazo al Polar*, Guadalajara, Imprenta del C. Mariano Rodríguez, 1825.
- Feijóo, Benito Jerónimo, *Teatro crítico universal*, 3 vols., Madrid, Espasa-Calpe, 1975.
- Fernández de Lizardi, José Joaquín, *Carta segunda (tercera y cuarta) del pensador al papista*, reimpresión, Guadalajara, Oficina de D. Urbano Sanromán, 1822.
- _____, *Concluye el sueño del Pensador Mexicano. Perora la verdad ante S.M.I. y el Soberano Congreso*, reimpresión, Guadalajara, Oficina de D. Urbano Sanromán, 1822.
- Florescano, Enrique e Isabel Gil Sánchez, *Descripciones económicas regionales de Nueva España. Provincias del Centro, Sureste y Sur, 1766-1827*, México, INAH, 1976.
- Fuego del cielo ha de caer si se ahorcan a los traidores. Diálogo entre una vieja y su hijo*, Guadalajara, Oficina del C. Urbano Sanromán, ca. 1827.
- García Diego, Francisco, *Sermón, que en la solemnisima función que hizo este colegio de N.S. de Guadalupe de Zacatecas en acción de gracias por la feliz conclusión de la Independencia de Imperio Mexicano, dijo el Pr. Fr. ... , por Apostólico y Lector de Artes en su mismo colegio, el día 11 de noviembre de 1821*, Guadalajara, Imprenta de D. Mariano Rodríguez, 1822.
- González de Cándamo, Gaspar, *Sermón de honras del rey nuestro*

señor D. Carlos Tercero, que de Dios goce, predicado en la Santa Iglesia Catedral de la Ciudad de Guadalajara en la Nueva Galicia, el día 28 de julio de 1789, Guadalajara, s.e.

_____, *Sermón de honras, predicado en las solemnes que celebró la Santa Iglesia Metropolitana de México, el día 24 de noviembre del año de 1800 a la buena memoria de su difunto arzobispo el Excelentísimo e Ilustrísimo Señor D. Alonso Núñez de Haro y Peralta, del Consejo de S.M. Virrey, Gobernador y Capitán General que fue de esta Nueva España, el Caballero Gran Cruz Prelado de la Real y Distinguida Orden Española de Carlos III, por el Sr. Dr. D. ..., Canónigo Magistral de la misma Santa Iglesia, s.p.i.*

González Plata, José Antonio, *Sermón predicado en la Santa Iglesia Catedral de Guadalajara el día de Nuestra Señora de Guadalupe, por el M.R.P.L.J. y Comendador Fr. ... En el año de 1834, Guadalajara, Imprenta del Supremo Gobierno a cargo de D. Nicolás España, 1834.*

Gordoa, José Miguel, *Carta pastoral del Illmo. Sr. D. ..., Obispo de Guadalajara, a sus diocesanos, México, Imprenta de Galván a cargo de Mariano Arévalo, 1831.*

_____, *Reflexiones que se hicieron por su autor a consulta del Honorable Congreso de Zacatecas que según parece se han reservado, y un amante de la justicia que ha podido conseguir las, las da a luz para que el público califique su mérito, México, Imprenta del Águila, 1827.*

Gordoa, José Miguel et al., *Dictamen de la Junta de Censura Eclesiástica, en La Estrella Polar, pp. 177-203.*

Herrera, José Ignacio, *Memoria sobre el estado actual de la administración pública del Estado de Jalisco en todos los ramos de su comprensión. Leída por el C. Gobernador del mismo ante la Honorable Asamblea Legislativa en la apertura de sus sesiones ordinarias el día 1º de febrero de 1831, Guadalajara, s.e., ca. 1831.*

Hidalgo y Badillo, José María, *Sermón eucarístico que en la solemne función celebrada en la Santa Iglesia Catedral de Guadalajara, el día 29 de agosto de 1811 por el singular beneficio recibido del cielo, en haberse descubierto e impedido la conspiración tramada en México contra el primero y más digno jefe del reino, y contra todos los buenos ciudadanos. Dijo el Doctor D. ..., Canónigo Magistral de la misma Iglesia por encargo de el M.I. Señor Brigadier D. José de la Cruz, Comandante General del Ejército de Reserva, Gobernador Intendente de esta Provincia, y Presi-*

dente de la Real Audiencia, Guadalajara, por orden superior, s.e., ca. 1811.

_____, *Sermón panegírico de la Natividad de María Santísima que en la solemne función celebrada por el cuerpo de abogados de la Ciudad de Guadalajara, en la Iglesia de Santo Tomás de la Real Universidad el día 8 de septiembre de 1815. Dijo el Señor Dr. Don ..., Canónigo Magisterial de la Santa Iglesia Catedral de dicha Ciudad. Lo publican a sus expensas los mismos abogados deseosos de promover el culto y devoción de su ilustre Patrona, Guadalajara, Oficina de José Fructo Romero, 1816.*

_____, *Sermón predicado en la solemne Acción de Gracias, que por el cumplimiento de un siglo de su fundación celebró el Convento de Religiosas Agustinas Recolectas de Santa Mónica de la Ciudad de Guadalajara Capital de la Nueva Galicia el día 19 de febrero de 1820, por el Señor Doctor Don ..., Canónigo Magistral de la Santa Iglesia Catedral de dicha Ciudad, Guadalajara, Oficina de D. Mariano Rodríguez, ca. 1820.*

Historia, progreso y estado actual en que se encuentra la Hermandad del Sagrado Viático, con el sermón predicado por el Sr. Lic. D. Jesús Ortiz Cura del Sagrario de Guadalajara el 17 de noviembre de 1850, Guadalajara, Tipografía de Rodríguez, 1851.

Huerta, José de Jesús, *Sermón que en la solemne bendición de las banderas del Regimiento de Infantería de la Milicia Nacional Local de Guadalajara, predicó el Dr. D. ..., cura de Atotonilco El Alto, y Diputado Provincial, en 25 de marzo de 1822. Dedicado al excelentísimo Señor D. Pedro Celestino Negrete, Libertador y Capitán General de esta provincia, Guadalajara, Imprenta de Urbano Sanromán, 1822.*

Ignorancia descubierta y temeridad confundida, Guadalajara, Imprenta del C. Mariano Rodríguez, 1825.

Iniciativa que el Congreso de Jalisco dirige a las augustas Cámaras de la Unión, contraída a variar el actual sistema en República Central, Guadalajara, Imprenta del Supremo Gobierno a cargo de D. Nicolás España, 1835.

Iniciativa que la Asamblea del Departamento de Jalisco, elevó al Soberano Congreso Nacional, sobre las reformas que, en su sentir, deben hacerse en las Bases Orgánicas de la República, Guadalajara, Imprenta del Gobierno, 1845.

Invalído, El, *Por más que hable el Pensador, no hemos de ser tolerantes, sino cristianos como antes, México, s.e., s.f., Guadalajara, Oficina del C. Mariano Rodríguez, 1825.*

J.J.C., *La docilidad y gratitud de los mexicanos, ¿cómo ha sido co-*

- respondida por Iturbide?*, reimpresión, Guadalajara, Oficina de D. Urbano Sanromán, 1823.
- J.M.G., *Proyecto de ley sobre contribuciones*, Guadalajara, Imprenta de D. Mariano Rodríguez, 1821.
- Josué de Xalisco, El, *Josué deteniendo, El Sol o sea eclipse político del periódico de este nombre visible el martes 13 del corriente*, Guadalajara, Imprenta del C. Mariano Rodríguez, 1824.
- Juicio imparcial sobre la circular del Sr. Rosa*, Guadalajara, Imprenta de Rodríguez, 1847.
- La Cruz*, Guadalajara, Imprenta de la viuda de Romero, 1824.
- La Estrella Polar, polémica federalista*, Guadalajara, Poderes de Jalisco, 1977.
- La Polar embarazada o visita de Leonor a Madama Polar*, Guadalajara, Oficina del C. Mariano Rodríguez, 1825.
- La Verdad desfigurada*, Guadalajara, Imprenta del C. Mariano Rodríguez, 1825.
- La voluntad nacional. ¡Viva la Religión! Compendio crítico histórico de la llamada ley de ocupación de bienes eclesiásticos*, reimpresión, Guadalajara, Imprenta de Minerva a cargo de M.R. Toledo, ca. 1847.
- Ladridos del perro al lobo-pastor*, Guadalajara, Oficina de D. Mariano Rodríguez, 1826.
- Ladrón de Guevara, Joaquín José et al., *Nos el Dean y Cabildo Gobernador de esta Santa Iglesia metropolitana de México. A nuestros amados diocesanos, salud y paz en Nuestro Señor Jesucristo*, México, Imprenta de Galván a cargo de Mariano Arévalo, 1833.
- Landeribar, Jaime Santiago Mariano, *Sermón patriótico... julio de 1821*, s.l., s.e., 1822.
- Lissaute, Pedro, *Discurso pronunciado en la solemnidad del tercer aniversario de la apertura del Instituto de Jalisco, por el ciudadano ...*, Profesor de la Primera Sección en el mismo establecimiento, Guadalajara, Imprenta del Supremo Gobierno, 1830.
- Llave, Pablo de la, Ministerio de Justicia y Negocios Eclesiásticos, "El Exmo. Sr. Presidente de los Estados Unidos Mexicanos se ha servido dirigirme el decreto que sigue" [Decreto del Congreso General Constituyente, de 2 de diciembre de 1824, sobre que el artículo 7º de la Constitución del Estado de Jalisco, debe entenderse sin perjuicio de la facultad 12ª del artículo 50 de la Constitución general, por lo que el Cabildo deberá prestar el juramento a dicha Constitución...].
- López de Santa Anna, Antonio, *Manifiesto del Exmo. Sr. Benemé-*

- rito de la patria y Presidente Constitucional de la República D. ...*, México, Impreso por Vicente García Torres, 1844.
- Maceta, *Para esos huesos la maceta*, México, Guadalajara, las Oficinas de los CC. Alejandro Valdés y Mariano Rodríguez, 1826.
- Maceta de Tepeguage, La, *A cuña de palo dulce mazeta [sic] de tepeguage*, Guadalajara, Imprenta del C. Mariano Rodríguez, 1825.
- Maldonado, Francisco Severo, *Contrato de asociación para la República de los Estados Unidos del Anáhuac por un ciudadano del Estado de Xalisco*, Guadalajara, Imprenta de la viuda de D. José Fructo Romero, 1823.
- _____, *Nuevo Pacto Social propuesto a la Nación Española para su discusión en las próximas cortes de 1822-1823*, Guadalajara, Oficina de doña Petra Manjarrés, 1821.
- Matute, Álvaro, *México en el siglo XIX. Antología de fuentes e interpretaciones históricas*, México, UNAM, 1981.
- Menéndez Valdés, José, *Descripción y censo general de la intendencia de Guadalajara 1789-1793*, estudio preliminar de Ramón María Serrera, Guadalajara, Gobierno de Jalisco, 1980.
- Mora, José María Luis, *Méjico y sus revoluciones*, Ed. Faca. de 1830, México, EUFESA, 1981.
- _____, *Obras sueltas*, 2 vols., París, Librería de la Rosa, 1837.
- Moreno, Juan Joseph, *Sermón predicado el día 10 de noviembre de 1792. En las solemnes exequias que la Santa Iglesia Catedral de Guadalajara celebró a su pastor el Illmo. y Rmo. Señor Ntro. D. Fr. Antonio Alcalde por el Lic. D. ...*, tesorero dignidad de dicha Santa Iglesia, Guadalajara, s.e., s.f.
- Moreno, José María Luis, *Sermón predicado en la solemne acción de gracias que expuesto el augusto sacramento de la eucaristía, celebró por el cumplimiento de dos siglos de su fundación, el convento de religiosas dominicas, de Santa María de Gracia en la Ciudad de Guadalajara, corte de la Nueva Galicia. Por el Lic. D. ... Canónigo Magistral de la Santa Iglesia Catedral, de dicha Ciudad, el día 17 de agosto de 1788*, México, Imprenta Nueva Madrileña de los herederos del Lic. D. Joseph de Jáuregui, 1789.
- Muzzarelli, Conde, *Cartas del Conde Muzzarelli, sobre el juramento de la Constitución Cispadana. Traducidas del Italiano por Fr. José María Guzmán*, Guadalajara, Imprenta del Gobierno, 1843.
- _____, *Opúsculo de la excomunión escrita por el conde Muzzarelli en la obra titulada: El buen uso de la lógica en materia de religión. Con licencia del Ordinario*, Guadalajara, reimpreso en la Oficina de la viuda de Romero, 1824.

- _____, *Opúsculo V. Indiferencia de la religión. Escrito por el conde Muzzarelli en su obra titulada: El buen uso de la lógica en materia de religión. Con licencia del ordinario, Guadalajara, reimpreso en la Oficina de la viuda de Romero, 1824.*
- _____, *Opúsculo XI. De las riquezas del clero. Escrito por el conde Muzzarelli en su obra titulada: El buen uso de la lógica en materia de religión. Con licencia del Ordinario, Guadalajara, reimpreso en la Oficina de la viuda de Romero, 1824.*
- _____, *Opúsculo XVIII. Inmunidad Eclesiástica personal, carta única. Escrita por el conde Muzzarelli en su obra titulada: El buen uso de la lógica en materia de religión. Con licencia del Ordinario, reimpresión, Guadalajara, reimpreso en la Oficina de la viuda de Romero, 1824.*
- Nava, José Ignacio María de, *Sermón de la Purísima Concepción que en el día ocho de diciembre del año de 1804, y primero del solemne Triduo, que se celebró en este Convento de la Purísima Concepción de la Ciudad de Zacatecas, a devoción y expensas de los Señores Mineros de Rondonera, en obsequio y culto de este Misterio Dulcísimo predicó el R.P. Fr. ..., Sácalo a luz los mismos muy nobles mineros de la expresada Negociación, en testimonio de su cordial devoción, y con el más vivo deseo de que ésta se propague todo lo posible entre los fieles, Guadalajara, Oficina de D. Mariano Valdés Téllez Girón, 1806.*
- Niño Jesús, Pablo Antonio del, *Sermón predicado en la Santa Iglesia Catedral de Guadalajara, el día 29 de abril de 1853, con motivo del regreso a la República y de la Presidencia del Exmo. Sr. General, Benemérito de la Patria, D. Antonio L. de Santa-Anna, por Fr. ..., Prior del Carmen, Guadalajara, Tipografía del Gobierno a cargo de J. Santos Orozco, 1853.*
- Nos el Presidente y Cabildo de la Santa Iglesia Catedral de Guadalajara. *Al venerable clero secular y regular, y a todos los fieles de la Diócesis, salud y paz en nuestro Señor Jesucristo, Guadalajara, s.e., 20 agosto 1834.*
- O muertos o federados quieren ser los arrancados. *O sea impugnación al folleto titulado "Pocos quieren centralismo y los más federalismo", Guadalajara, Imprenta de Dionisio Rodríguez, 1834.*
- Obispo auxiliar de Madrid, El, *Artículo interesante que se insertó en el noticioso de México del viernes 29 de marzo de 1822, y que se va reimpreso a expensas de un amante de nuestra Santa Religión, Guadalajara, D. Mariano Rodríguez, 1822.*
- Obispo de la Puebla, Antonio, *Contestación del Señor Obispo de Puebla al Honorable Congreso de Veracruz, Guadalajara, Imprenta del C. Mariano Rodríguez, 1824.*

- Observaciones que hace el Venerable Cabildo de Guadalajara al Soberano Congreso Constituyente, sobre el proyecto de Constitución, Guadalajara, Imprenta del Gobierno, 1842.*
- Observaciones que sobre el proyecto de Bases Orgánicas hacen a la H. Junta Legislativa el Obispo y Cabildo de Guadalajara, Guadalajara, Imprenta del Gobierno, 1843.*
- Oiga el pueblo mexicano lo que dicen en Xalisco de los europeos empleados. Segunda conversación con el pueblo, Guadalajara, México, Oficina del C. J.M. Benavente y Socios, 1824.*
- Orozco y Albares [sic], Manuel Tiburcio, *Oración eucarístico moral que en la solemne acción de gracias tributadas debidamente al Todopoderoso, por la rendición de los fuertes de Mescala y Cuistarán, conocido por el de San Miguel, indulto de sus respectivas guarniciones, y juramento de obediencia y fidelidad a nuestro augusto soberano el Señor D. Fernando VII (Q.D.G.) Dijo en la Iglesia de los Reyes el 29 de diciembre de 1816 el B.D. ..., Presbítero del Obispado de Valladolid. Dáse a luz a instancias y a expensas de D. José María Vargas, D. José Trinidad Salgado y D. Manuel de la Parra, Guadalajara, Oficina de José Fructo Romero, 1817.*
- Orozco, José María Cayetano, *Sermón de Honras de los Venerables Sacerdotes, predicado el día 26 de enero de 1849 en la Catedral Metropolitana de México, por el Dr. D. ..., catedrático de Elocuencia y de Historia en el Seminario de Guadalajara, Examinador Sinodal del Arzobispado de México, y Diputado al Soberano Congreso General, México, Imprenta de J. M. Lara, 1849.*
- _____, *Sermón que en la solemne festividad de la Concepción de María dijo en la Iglesia de San Felipe Neri de esta capital, el 8 de diciembre de 1850, el Dr. D. ..., Cura de Analco, suburbio de Guadalajara, Guadalajara, Tipografía de Rodríguez, 1851.*
- _____, *Sermón que para celebrar el misterio de la Concepción en gracia de María, predicó en el Santuario de S. Juan de los Lagos, el día 8 de diciembre de 1855, el Dr. D. ..., prebendado de la Santa Iglesia Catedral de Guadalajara, San Juan de los Lagos, Tipografía de R. Martín, 1856.*
- Orozco y Jiménez, Francisco, coord., *Colección de documentos históricos inéditos o muy raros referentes al Arzobispado de Guadalajara, IV, núm. 4, Guadalajara, 1 de octubre de 1925.*
- Ortiz, Jesús, *Historia, progreso y estado actual en que se encuentra la Hermandad del Sagrado Viático, con el sermón predicado por el Cura del Sagrario de Guadalajara el 17 de noviembre de 1850, Guadalajara, Tipografía de Rodríguez, 1851.*
- _____, *Sermón que predicó en el Santuario de Guadalupe de esta*

- Ciudad, el Señor Cura del Sagrario Lic. D. ... el día 14 de diciembre de 1856, en la solemnisima función que se hace todos los años a María Sma. de Guadalupe*, Guadalajara, Tipografía de Rodríguez, 1856.
- Otero, Mariano, *Consideraciones sobre la situación política y social de la República Mexicana en el año 1847*, México, Valdés y Redondas, 1848.
- , *Discurso que en la solemnidad del 16 de septiembre de 1841 pronunció en la Ciudad de Guadalajara el Licenciado C. ...*, Guadalajara, Imprenta del Gobierno, s.f.
- , *Ensayo sobre el verdadero estado de la cuestión social y política que se agita en la República Mexicana*, México, s.e., 1842.
- Otra puya a los del siglo XIX*, Guadalajara, Imprenta de Dionisio Rodríguez, 1833.
- Otra zurra a la tapatía por retobada y por impía*, Guadalajara, Imprenta del C. Mariano Rodríguez, 1824.
- Otro palo, a los editores del Nivel*, Guadalajara, Imprenta de la viuda de Romero, 1826.
- Otro Polar, *Una ráfaga de luz a un abismo de tinieblas. O sea, algunas observaciones sobre la junta eclesiástica celebrada el 19 del corriente*, Guadalajara, Imprenta del C. Urbano Sanromán, 1825.
- Pacheco, José Ramón, *Cuestión del día o nuestros males y sus remedios*, Primera edición 1834, Guadalajara, Ediciones del Instituto Tecnológico, 1953.
- Pacheco Leal, Antonio, *Discurso que el ciudadano ... socio de la junta patriótica, pronunció ante las autoridades de la Capital el 18 de noviembre de 1827 [sic]*, Guadalajara, Imprenta del C. Brambila, 1827.
- , *Elogio fúnebre que pronunció el C. ... individuo de la Junta de Artesanos de la Capital de Jalisco, en la conmemoración que la misma junta dedicó a la memoria póstuma del Exmo. Gobernador benemérito del Estado, C. Prisciliano Sánchez*, Guadalajara, Imprenta del C. Urbano Sanromán, 1828.
- Paredes y Arrillaga, Mariano, *Exposición que el General D. ... hace a sus conciudadanos, en manifestación de su conducta política, militar y económica en la presente revolución*, México, Impreso por I. Cumplido, 1841.
- Patriótica iniciativa que la Exma. Asamblea Departamental de Jalisco eleva a las Augustas Cámaras, y otros documentos de la misma importancia*, Guadalajara, Imprenta del Gobierno, 1844.

- Pensador Mexicano, El, La Victoria del Perico. Por el Pensador Mexicano*, Guadalajara, Oficina del C. Brambila, 1823.
- Pérez Cuyado, Norberto, *Disertación sobre la naturaleza y límites de la autoridad eclesiástica: que llevó el premio ofrecido por el Congreso Constituyente del Estado de Méjico en decreto de 27 de julio del presente año. Escrita por ...*, Impreso en México y reimpreso en Guadalajara, Oficina del C. Urbano Sanromán, 1825.
- Pío VI, *Dos Breves de N S P El Señor ... reprobando la herética Constitución Civil del Clero de Francia...*, Guadalajara, Imprenta a cargo del C. José O. Santos, 1828.
- Preguntas Sueltas, Las pascuas a los canónigos*, Impreso en Guadalajara y reimpreso en México, Oficina del finado Ontiveros, 1826.
- Préstamos, contribuciones y exacciones de la Iglesia de Guadalajara, Conducta que ha observado el Illmo. Sr. Obispo, Venerable Cabildo y Clero de la Diócesis sobre estos puntos, consignada en las contestaciones habidas entre el Superior Gobierno de la Nación y del Estado, y el Eclesiástico de la misma Diócesis*, Guadalajara, Imprenta de Manuel Brambila, 1847.
- Primo de Rivera, Mariano, *Defensa del Venerable Cabildo Eclesiástico de Guadalajara, contra el informe que ha hecho en ofensa suya la junta directiva de diezmos y el gobierno civil de Jalisco*, México, Imprenta del Águila, 1827, el "Informe de la junta de diezmos" se reproduce en las pp. 6-10.
- "Pronta y oportuna respuesta al papel titulado 'Hereje a la Tapatía porque no fía' ", Guadalajara, Imprenta del C. Mariano Rodríguez, 1824, reproduce *Alcance al Número 86 del Caduceo de Puebla y Alcance al Número 7 del Caduceo de Puebla*, en ese orden.
- Protesta del Illmo. Señor Obispo de Guadalajara, contra la que con el mismo nombre hizo el Supremo Gobierno de la nación en [sic] 3 de diciembre pasado, contestación a una nota del referido Gobierno en que pide un préstamo de 400,000 pesos, así como a la exención que concedió a la Diócesis de Guadalajara para que pudiera exigir la redención de capitales de plazo cumplido*, Guadalajara, Imprenta de Rodríguez, 1848.
- Protesta del Illmo. Sr. Obispo y Venerable Cabildo de la Santa Iglesia de Guadalajara, sobre el decreto de ocupación de bienes eclesiásticos publicado en México el día 13 de enero del presente año de 1847*, Guadalajara, Imprenta de Brambila, 1847.
- Protestas de los Illmos. Señores Obispos de Durango y Oaxaca, Gua-*

- dalajara, reimpresas en la Oficina de Dionisio Rodríguez, 1847.
- Proyecto de ley adicional a la orgánica de Hacienda, presentada por la Comisión del mismo ramo al Congreso Constitucional del Estado Libre de Jalisco. De cuya orden se imprime*, Guadalajara, Imprenta del C. Urbano Sanromán, 1828.
- Quintanar, Luis, *Manifiesto del Capitán General a los Habitantes del Estado Libre de Jalisco*, Guadalajara, Imprenta del C. Mariano Rodríguez, ca. 1823.
- R.P., *Peor me la esperaba yo*, Guadalajara, Imprenta de Sanromán, ca. 1823.
- Ramírez y Torres, José Miguel, *Contestación al discurso del Señor Huerta. Pronunciado (según se dice en el impreso en Guadalajara) en la sesión secreta del 15 de mayo del presente año de 1827*, Guadalajara, Imprenta del C. Mariano Rodríguez, ca. 1827.
- _____, *Elogio fúnebre que en las solemnes exequias celebradas de orden de S.M. el Señor Don Fernando VII, Rey de España y de las Indias por el alma de su augusta madre, la Señora Doña María Luisa de Borbón dijo en la Santa Iglesia Catedral de Guadalajara en la Nueva Galicia el día 14 de enero de 1820 El Doctor Don..., Racionero de la misma Iglesia*, Guadalajara, Imprenta de la viuda y herederos de don José Romero, ca. 1820.
- _____, *Voto particular que sobre el punto de Patronato Eclesiástico presentó al Soberano Congreso Constituyente de la Federación Mexicana el Señor Diputado D. individuo de la comisión encargada de aquel asunto*, México, por orden del Soberano Congreso, Imprenta del Supremo Congreso en Palacio, 1824, Guadalajara, Oficina del C. Mariano Rodríguez, 1827.
- Reflecciones [sic] sobre el dictamen de las comisiones eclesiástica y de relaciones, acerca de las instrucciones al enviado a Roma*, México, Oficina del C. Alejandro Valdés, Guadalajara, Oficina del C. Mariano Rodríguez, 1826.
- Rentas eclesiásticas. Contestación a los números 88 y 89 del Fénix*, Guadalajara, Imprenta de Rodríguez a cargo de Trinidad Buitrón, 1833.
- Representación de la sociedad de artesanos y comerciantes dirigida al Soberano Congreso de la Unión*, Guadalajara, Imprenta del Gobierno en Palacio, 1828.
- Representación de la sociedad de artesanos y comerciantes, dirigida al Soberano Congreso de la Unión y otra de la misma sociedad al Honorable Congreso del Estado*, Guadalajara, Imprenta del Gobierno, ca. 1828.

- Representación de los señores curas y Venerable Clero Secular y Regular residentes en Guadalajara, al E. Sr. Presidente de la República Mexicana D. José Antonio López de Santa Ana [sic]*, Guadalajara, Imprenta de Dionisio Rodríguez, 1833.
- Representación del V. Cabildo de Guadalajara al Exmo. Sr. Presidente de los Estados Unidos Mexicanos*, Guadalajara, Imprenta de Dionisio Rodríguez, 1833.
- Representación elevada al Honorable Congreso del Estado de Jalisco por el Cabildo Eclesiástico con el fin de hacer revocar el Decreto núm. 77, y Dictamen que abrió su Comisión Especial sobre este asunto*, se publica de orden del mismo Congreso, Guadalajara, Imprenta del C. Sanromán, 1827.
- Representación que hacen los vecinos de la Ciudad de Guadalajara, al Supremo Gobierno de la Unión por medio de una junta nombrada por el Gobierno del Estado, para la designación de cuotas, pidiendo se le disminuya a éste una parte considerable de los 123,450 pesos que se fue impuesta por el decreto de 19 de junio del corriente año*, Guadalajara, Imprenta del Gobierno del Estado a cargo de J. Santos Orosco, 1847.
- Reseña de la solemne fiesta en la cual renovó el comercio de Guadalajara, a 24 de abril de 1898 la Jura del Patronato especial de Nuestra Señora de Guadalupe, que había hecho el mismo comercio en 11 de diciembre de 1758; y sermón predicado por el Sr. Canónigo Magistral Dr. Don Luis Silva, con motivo de esta renovación*, Guadalajara, s.e., 1898.
- Respuestas de un jalisciense al preguntón zacatecano*, Guadalajara, Imprenta del C. Manuel Brambila, 1831.
- Río de la Loza, Agustín Joseph Mariano, del *Continuo espiritual holocausto latreútico, propiciatorio, eucarístico e impetratorio*, cuya oblación, consagración y sumpción desde la mañana del 19 de octubre de 1796 celebra Sor María Francisca de Señor San Joséph, en el siglo Pérez y Leal, en el Convento de Religiosas Dominicas de Santa María de Gracia, con la vocación entrada y solemne profesión, en que es hostia y juntamente ministro, al modo del incruento sacrificio del altar. *Discurso del Doctor Don..., Canónigo Magisterial de la Santa Iglesia Matriz de Guadalajara, Nuevo Reino de Galicia, cuyos pensamientos estampa el padre natural de dicha niña. D. Joseph Narciso Pérez Callesos, Notario del Santo Oficio y mayor del Gobierno de este Obispado, en obsequio del Patriarca Señor San Joseph, su antiguo Patrono y Protector*, Guadalajara, Oficina de don Mariano Valdés Téllez Girón, 1798.

- _____, *La más clara idea del más oscuro misterio, la sagrada eucaristía. Sermón panegírico que el domingo 14 de junio de 1789, dentro de la octava de corpus, predicó en la Santa Iglesia Catedral de la Ciudad de Guadalajara, Nuevo Reino de Galicia, el Sr. Dr. D. ... a expensas del Lic. Don Gerónimo Miguel Pulgar y Segura, Abogado de las Reales Audiencias de estos Reinos, Agente Fiscal Interino de lo Civil en esta Cancillería, Defensor del Juzgado General de Bienes de Difuntos y de Temporalidades, que fue, Regidor perpetuo de esta Nobilísima Ciudad, quien lo dedica a la nación de los americanos, México, don Felipe Zúñiga y Ontiveros, 1789.*
- Rodríguez de San Miguel, Juan *Discurso pronunciado en [sic] 14 de noviembre de 1842 por el Sr. Diputado ... contra el proyecto de Constitución en su discurso general. Tomado del Siglo Diez y Nueve, núm. 410, Guadalajara, Imprenta del Gobierno 1842.*
- Román y Bugarin, Juan Bautista José, *Oración panegírica de Nuestra Señora de Guadalupe, que en desempeño de la orden que le impuso el Illmo. Sr. Dr. D. Juan Cruz Ruiz de Cabañas, dignísimo Obispo de esta Diócesis de Guadalajara, predicó en su Santuario el día 12 de diciembre del año de 1806, el Doctor ..., Guadalajara, Tipografía de Rodríguez, 1852.*
- _____, *Oración panegírica de Nuestra Señora del Refugio, que en desempeño de la orden que le impuso el Illmo. Sr. Dr. D. Juan Cruz Ruiz de Cabañas, dignísimo Obispo de esta Diócesis de Guadalajara, predicó en la Iglesia del Seminario Clerical, en el día cuatro de julio del año de 1807, el Doctor..., Guadalajara, Tipografía de Rodríguez, 1852.*
- Romero, José Antonio, *Informe dirigido por el Gobierno del Estado de Jalisco al Exmo. Sr. Presidente, a consecuencia de la circular mandada por el Ministerio de Relaciones al mismo, en [sic] 20 de agosto del presente año, Guadalajara, Imprenta del Gobierno a cargo de D. Nicolás España, 1834.*
- _____, *Informe sobre el estado actual de la administración pública del Estado de Jalisco, leído por el Exmo. Sr. Gobernador del mismo, D. ..., ante la Honorable Asamblea Legislativa en la apertura de sus sesiones ordinarias el día 1º de febrero de 1835, Guadalajara, Imprenta del Gobierno a cargo de D. Nicolás España, 1835.*
- Rosa, Luis de la, *Elogio fúnebre dedicado a la memoria del ciudadano Prisciliano Sánchez, pronunciado la noche del 8 del [sic] enero en la Sociedad Patriótica de Aguascalientes, por el*

- Vice-presidente de ella C. Lic. ..., México, Imprenta del Águila 1827.*
- _____, *Ministerio de Justicia y Negocios Eclesiásticos [Excitativa a que el clero de la República ayude con los gastos de la guerra con los Estados Unidos], s.e., 19 de mayo, 1847.*
- _____, *La política de los Editores del Tiempo analizada ante la nación, Guadalajara, J. Manuel Brambila, 1846.*
- Sacerdote secular, Un, *Observaciones sobre la Bula de su Santidad el Señor Gregorio XVI, relativa a reformas de regulares en México, México, Imprenta de Galván a cargo de Mariano Arévalo, 1831.*
- Sacristán, El, *La mala fe descubierta, y herida con sus propias armas, Guadalajara, Imprenta del C. Mariano Rodríguez, 1824.*
- San Juan Crisóstomo, Manuel de, *Sermón que el día 26 de diciembre de 1842 predicó en la Santa Iglesia Catedral de Guadalajara, en la función de Acción de Gracias con que el Gobierno del Departamento celebró los últimos sucesos de la Capital de la República, Fr. ... Publicase de orden del Exmo. Sr. Don Mariano Paredes y Arrillaga, Guadalajara, Imprenta del Gobierno, ca. 1842.*
- San Martín, José de, *Sermón que en la Santa Iglesia Catedral de Guadalajara predicó el Ciudadano Doctor Don ... el día 23 de junio de 1821, en que se solemnizó el juramento de la gloriosa Independencia americana bajo los auspicios del Ejército de las Tres Garantías, Guadalajara, Oficina de don Mariano Rodríguez, 1821.*
- Sánchez, Prisciliano, *Memoria sobre el estado actual de la administración pública del Estado de Jalisco leída por el C. Gobernador del mismo ante la Honorable Asamblea Legislativa en la apertura de sus sesiones ordinarias el día 1º de febrero de 1826 seguida del Pacto Federal de Anáhuac, Guadalajara, Poderes de Jalisco, 1974.*
- _____, *El Pacto Federal de Anáhuac, reimpresión, Guadalajara, Oficina del C. Mariano Rodríguez, ca. 1823.*
- Sánchez Hidalgo, Sabás, *Oración cívica, en la celebración del aniversario del 16 de septiembre, leída por el ciudadano ... en la plaza principal de Guadalajara, Guadalajara, Imprenta del Gobierno, 1846.*
- Sánchez Reza, José Domingo, *Elogio fúnebre del Exmo. e Illmo. Señor Dr. D. Juan Cruz Ruiz de Cabañas y Crespo celebrado en la Santa Iglesia Catedral de Guadalajara y Elogios Fúnebres*

- que se dijeron en ellas, Guadalajara, Imprenta del C. Mariano Rodríguez, 1825.
- _____, *Elogio fúnebre del muy excelso y poderoso Señor Don Carlos III [sic] Rey de España y de las Américas que en sus solemnes exequias celebradas en la Santa Iglesia Catedral de Guadalajara pronunció el Doctor Don ..., prebendado de la misma el día 15 de enero de 1820*, Guadalajara, Imprenta de la viuda y herederos de don José Romero, ca. 1820.
- Santa María, Nicolás de, *Sermón que predicaba en la Santa Iglesia Catedral el Padre Carmelita Fr. ..., Guadalajara, mayo 16 de 1822*, Guadalajara, Imprenta de D. Urbano Sanromán, ca. 1822.
- Segunda exposición del Gobierno Eclesiástico de Guadalajara, al Supremo del Estado, sobre la ley de fincas pertenecientes a manos muertas*, Guadalajara, Imprenta a cargo de Teodosio Cruz Aedo, 24 marzo 1834.
- Segundo azote a los embusteros: sea reimpresión del grito de la verdad, corregido de las erratas que sacó en la primera edición. (A pilón y fiado)*, Guadalajara, Imprenta a cargo de Teodosio Cruz Aedo, 14 mayo 1834.
- Semería, Francisco, *Contra Palanca, Palanca, Haber [sic] cual levanta más, o sea adición a la Palanca núm. 15*, Guadalajara, Imprenta de la viuda de Romero, 1826.
- Sentimientos de un Polar*, Guadalajara, Oficina de D. Ignacio Brambila, 1823.
- Serrera Contreras, Ramón, "Estado económico de la Intendencia de Guadalajara a principios del siglo XIX: La Relación de José Fernando Abascal y Sousa de 1803", en *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft*, XI, 1974.
- Si los cristianos se van tantos hereges [sic] qué harán. O sea ligera manifestación de los insufribles males que afligen a la nación mexicana como preciso resultado de la libertad y franquicia de comercio concedido a los extranjeros*, Guadalajara, México, Oficina del C. Núñez, 1828.
- Sobre la cuestión del día*, Guadalajara, Imprenta de la viuda de Romero, 1824.
- Solís, Diego, *Específico y único remedio de la pobreza del Imperio Mexicano. Primera Parte*, Guadalajara, Oficina de D. Urbano Sanromán, 1822.
- Soto, Miguel, *La conspiración monarquista en México 1845-1846*, tesis doctoral, Universidad de Texas, Austin, 1986.
- Spes in Livo, *Llegó de Roma la bula más escandalosa y nula*, México, Guadalajara, Oficina del C. Urbano Sanromán, 1826.

- Támes, Pedro, *Gobernador y peineta*, Guadalajara, Oficina de Dionisio Rodríguez, 1833.
- Tepehuage, *Quien mal pleito tiene a boruca lo mete*, Guadalajara, Oficina del C. Mariano Rodríguez, 1825.
- _____, *Respuesta de Tepehuage al Sr. de la media palabra*, Guadalajara, Imprenta del C. Mariano Rodríguez, 1825.
- Tertulia en una aldea de Jalisco entre el cura, que lleva la voz, el Alcalde, D. Blas y D. Diego*, México, Imprenta del Águila, 1826.
- Tierna despedida y acción de gracias del devoto jalisciense a María Santísima de Zapopan al volverse a su Santuario*, Guadalajara, Imprenta de Dionisio Rodríguez, 1833.
- Tierno recibimiento del pueblo de Guadalajara a su amorosa Madre María Santísima de Zapopan, en el feliz día de su llegada a esta capital*, Guadalajara, Imprenta de Rodríguez, 1839.
- Tirador, El, *Respuesta del Tirador a su chusco anotador*, Guadalajara, Imprenta a cargo de Teodosio Cruz Aedo, 1834.
- Triunfo del sansculotismo, debido a los rastros y viles medios con que intenta fascinar al caudillo de los mexicanos*, Guadalajara, Imprenta del Gobierno, 1835.
- Ultimas comunicaciones habidas entre los electores del Departamento de Jalisco*, Guadalajara, Imprenta de Manuel Brambila, 1845.
- Ultraje a las Autoridades por los Canónigos de Guadalajara*, Guadalajara, México, Oficina de Mariano Ontiveros, ca. 1825.
- Uría, José Simeón de, *Oración fúnebre que en las solemnes exequias de la reina nuestra señora Doña María Isabel Francisca de Braganza y Borbón, dijo en la Santa Iglesia Catedral de Guadalajara de Indias el Dr. Don ..., del Consejo de S.M., Canónigo Penitenciario de la misma Iglesia, e Inquisidor Honorario del Santo Tribunal de la Inquisición de México en 11 de octubre del año 1819*, Guadalajara, Imprenta de la viuda y herederos de don José Romero, ca. 1819.
- Verdadero defensor de nuestra constitución, El, ... ¡Atención! *Que los apóstatas quieren variar nuestra religión*, Guadalajara, México, Oficina de los CC. Alejandro Valdés y Mariano Rodríguez, 1825.
- Verdades amargas para los editores del Nivel*, Guadalajara, Imprenta de la viuda de Romero, 1825.
- Veremundo, Fr., Arzobispo de Valencia, *Representación del Arzobispo de Valencia a las Cortes. En que se tratan los puntos siguientes. Primero: Que no se puede privar del derecho de recibir diezmos y primicias a los Eclesiásticos, y que éstos pueden te-*

- ner cualesquiera bienes espiritualizados. Segundo: Que la inmunidad eclesiástica es de derecho divino. Tercero: Que la disciplina eclesiástica aún en lo exterior sólo la suprema Cabeza de la Iglesia la puede variar. Cuarto: Que las religiones monacales son útiles a la Iglesia y Sociedad*, Guadalajara, reimpresa en la Oficina del C. Mariano Rodríguez, 1824.
- Voluntad nacional, La, *¡Viva la Religión! Compendio crítico histórico de la llamada ley de ocupación de bienes eclesiásticos*, reimpreso en Guadalajara, Imprenta de Minerva a cargo de M. R. Toledo, ca. 1847.
- Voto del M.I. Ayuntamiento de Guadalajara, sobre la forma de gobierno que debe adoptar la nación, Guadalajara, Imprenta del Gobierno, 1846.

III. Fuentes secundarias

- Artz, Frederick B., *Reaction and Revolution 1814-1832*, Nueva York, Harper Torchbooks, 1963.
- Assadourian, Carlos Sempat et al., *Modos de producción en América Latina*, México, Cuadernos de Pasado y Presente, núm. 40, 1973.
- Bailyn, Bernard, coord., *Pamphlets of the American Revolution 1750-1776*, I., Cambridge, Harvard University Press, 1965.
- Bakewell, Peter, *Minería y sociedad en el México colonial, Zacatecas (1546-1700)*, México, FCE, 1976.
- Bauer, A.J., comp., *La Iglesia en la economía de América Latina, siglos XVI al XIX*, México, INAH, 1986.
- Baum, Dale, "Retórica y realidad en el México decimonónico: ensayo de interpretación de su historia política", en *Historia Mexicana*, XVIII, núm. 1, 1977, pp. 70-102.
- Baumer, Franklin L., *El pensamiento europeo moderno, continuidad y cambio en las ideas, 1600-1950*, México, FCE, 1985.
- Bazant, Jan, *Alienation of Church Wealth in Mexico. Social and Economic Aspects of the Liberal Revolution 1856-1875*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971.
- , *A Concise History of Mexico*, Nueva York, Cambridge University Press, 1977.
- Benson, Nettie Lee, *La diputación provincial y el federalismo mexicano*, México, El Colegio de México, 1955.

- Berthe, Jean Pierre, "Introducción a la historia de Guadalajara y su región", en *Regiones y ciudades en América Latina*, México, SEP, colección SepSetentas, 1973.
- Bethell, Leslie, coord., *The Cambridge History of Latin America*, 5 vols., Cambridge University Press, 1985.
- Bitar Letayf, Marcelo, *Los economistas españoles del siglo XVIII y sus ideas sobre el comercio con las Indias*, México, IMCE, 1975.
- Bell, Aubrey F.G., *El Renacimiento español*, Zaragoza, Ebro, 1944.
- Borah, Woodrow, "Discontinuity and Continuity in Mexican History", en *Pacific Historical Review*, XLVIII, núm. 1, 1979, pp. 1-25.
- Brading, David A., "El clero mexicano y el movimiento insurgente de 1810", en *Relaciones II*, núm. 5, 1981, pp. 5-26.
- , *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, México, SEP, colección SepSetentas, 1973.
- , "Tridentine Catholicism and Enlightened Despotism in Bourbon Mexico", en *Journal of Latin American Studies*, XV, 1983, pp. 1-22.
- Bravo Ugarte, José, "El clero y la independencia", en *Ábside*, XV, núm. 2, 1951, pp. 199-218.
- Briseño Señosiain, Lillian et al., coord., *La Independencia de México, textos de su historia*, 3 vols., México, SEP/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 1985.
- Burkholder, M.A. y D.S. Chandler, *De la impotencia a la autoridad, la corona española en América 1687-1808*, México, FCE, 1984.
- , "Creole Appointments and the Sale of Audiencia Positions in the Spanish Empire under the Early Bourbons, 1701-1750", en *Journal of Latin American Studies*, III, 2 noviembre de 1972, pp. 187-206.
- Burks, Richard V., "A Conception of Ideology for Historians", en *Journal of the History of Ideas*, X, núm. 2, 1949, p. 197.
- Burns, E. Bradford, *The Poverty of Progress, Latin America in the Nineteenth Century*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1980.
- Bushnell, David y Neill Macaulay, *The Emergence of Latin America in the Nineteenth Century*, Nueva York, Oxford University Press, 1988.
- Calcott, Wilfrid Hardy, *Church and State in Mexico 1822-1857*, Nueva York, Octagon Books, 1971.
- Callahan, William J., *Church, Politics and Society in Spain 1750-1874*, Cambridge, Harvard University Press, 1984.
- , "The Origins of the Conservative Church in Spain,

- 1793-1823", en *European Studies Review*, I, núm. 2, abril 1979, pp. 199-223.
- , "Two Spains and Two Churches, 1760-1835", en *Historical Reflections*, II, núm. 2, invierno 1976, pp. 158-181.
- Camelo, Rosa, "El cura y el alcalde mayor", en Woodrow Borah, coord., *El gobierno provincial en la Nueva España 1570-1787*, México, UNAM, 1985.
- Cardoso, Ciro, coord., *México en el siglo XIX (1821-1910). Historia económica y de la estructura social*, México, Nueva Imagen, 1980.
- Cardoso Galue, Germán, *Michoacán en el Siglo de las Luces*, México, El Colegio de México, 1973.
- Cassirer, Ernest, *La filosofía de la ilustración*, México, FCE, 1972.
- Castañeda García, Carmen, *La educación en Guadalajara durante la colonia, 1552-1821*, tesis doctoral, México, El Colegio de México, 1974.
- , "La formación de la burguesía en Guadalajara colonial: los licenciados, doctores y maestros graduados en la Universidad de Guadalajara entre 1792-1821", en *Primer Encuentro de Investigación Jalisciense. Economía y Sociedad*, 11-14 agosto 1981, pp. 21-32.
- Catholic Encyclopedia*, Nueva York, The Encyclopedia Press, 1913.
- Connaughton Hanley, Brian, *España y Nueva España ante la crisis de la modernidad*, México, FCE, 1983.
- Cosío Villegas, Daniel, *Historia Moderna de México*, México, Hermes, 1955.
- Costeloe, Michael P., *Church and State in Independent México. A Study of the Patronage Debate 1821-1857*, Londres, Royal Historical Society, 1978.
- , *La primera república federal de México (1824-1835)*, México, FCE, 1975.
- Crahan, Margaret E., "Spanish and American Counterpoint: Problems and Possibilities in Spanish Colonial Administrative History", en *New Approaches to Latin American History*, en Richard Graham y Peter Smith, Austin University of Texas Press, 1974, pp. 36-70.
- Cuenca Toribio, José Manuel, *Estudios sobre la Iglesia española del XIX*, Madrid, Rialp, 1973.
- Churrua Peláez, Agustín S.J., *El pensamiento insurgente de Morelos*, México, Porrúa, 1983.
- Dansette, Adrien, *Religious History of Modern France*, Nueva York, Herder and Herder, 1961.

- Dávila Garibi, J. Ignacio, *Apuntes para la historia de la Iglesia en Guadalajara*, IV, México, Cultura, 1966.
- Díaz y Díaz, Fernando, *Caudillos y caciques: Antonio López de Santa Anna y Juan Álvarez*, México, s.e., 1972.
- Dorantes, Alma et al., *Inventario e índice de las Misceláneas de la Biblioteca Pública del Estado de Jalisco*, 3 vols., Guadalajara, INAH-CRO, 1978.
- Duby, Georges, "Historia social e ideologías de las sociedades", en Jacques Le Goff y Pierre Nova, Coords., *Faire de l'histoire*, I, París, Gallimard, 1974.
- Elliot, J.H., *Imperial Spain, 1469-1716*, Harmondsworth, Inglaterra, Pelican Books, 1970.
- , "The Spanish Peninsula 1598-1648", capítulo XV de J.P. Cooper, coord., *The Decline of Spain and the Thirty Years War 1609-48/49*, vol. IV, *New Cambridge Modern History*, Cambridge University Press, 1970.
- Farriss, Nancy M., *Crown and Clergy in Colonial Mexico 1759-1821, the Crisis of Ecclesiastical Privilege*, Londres, The Athlone Press, 1968.
- Feijóo, Benito Jerónimo, *Teatro crítico universal*, 3 vols., Madrid, Espasa-Calpe, 1975.
- Florescano, Enrique e Isabel Gil Sánchez, "La época de las reformas borbónicas y el crecimiento económico, 1750-1808", en *Historia general de México*, II, México, El Colegio de México, 1976.
- , "El problema agrario en los últimos años del virreinato, 1820-1821", en *Historia Mexicana*, XX, núm. 4, 1971, pp. 477-510.
- Foucault, Michel, *El discurso del poder*, México, Folios, 1983.
- , *La arqueología del saber*, prólogo de Óscar Terán, México, Siglo XXI, 1970.
- Ganster, Paul, "Churchmen", en Louisa Schell Hoberman y Susan Migden Socolow, coords., *Cities and Society in Colonial Latin America*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1986, pp. 137-163.
- García Cantú, Gastón, *El pensamiento de la reacción mexicana, historia documental 1810-1962*, México, Empresas Editoriales, 1965.
- García de Cortázar, Fernando, "La nueva historia de la Iglesia contemporánea en España", en Manuel Tuñón de Lara et al., *Historiografía española contemporánea*, Madrid, Siglo XXI, 1980.
- Gibson, Charles, *Spain in America*, Nueva York, Harper Torchbooks, 1967.
- Giménez, Gilberto, *Poder, estado y discurso, perspectivas sociológicas y semiológicas del discurso político-jurídico*, México, UNAM, 1983.

- Góngora, Mario, *Studies in the Colonial History of Spanish America*, Londres, Cambridge University Press, 1975.
- González Casanova, Pablo, *El misoneísmo y la modernidad cristiana en el siglo XVIII*, México, El Colegio de México, 1948.
- González y González, Luis, "El optimismo nacionalista como factor de la Independencia de México", en *Estudios de la historiografía americana*, México, El Colegio de México, 1948.
- González Navarro, Moisés, *El pensamiento político de Lucas Alamán*, México, El Colegio de México, 1952.
- Green, Stanley C., *The Mexican Republic: The First Decade 1823-1832*, Pittsburgh, Pa., University of Pittsburgh Press, 1987.
- Groethuysen, Bernhard, *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*, México, FCE, 1981.
- Hale, Charles, *El liberalismo mexicano en la época de Mora, 1821-1853*, México, Siglo XXI, 1972.
- , "The Reconstruction of Nineteenth-Century Politics in Spanish America: A Case for the History of Ideas", en *Latin American Research Review*, VIII, núm. 2, 1973, pp. 53-73.
- , "The War with the United States and the Crisis in Mexican Thought", en *The Americas*, XIV, núm. 2, 1957, pp. 153-173.
- Hamill, Hugh, *The Hidalgo Revolt, Prelude to Mexican Independence*, Westport, Connecticut, Greenwood Press Publishers, 1981.
- , "The Rector to the Rescue: Royalist Pamphleteers in the Defense of Mexico, 1808-1821", ponencia presentada en la VI Conferencia de Historiadores Mexicanos y Norteamericanos, Chicago, Illinois, 9 de septiembre de 1981.
- Hamnett, Brian, "Obstáculos a la política agraria del despotismo ilustrado", en *Historia Mexicana*, XX, núm. 1, 1970, pp. 55-75.
- , *Revolución y contrarrevolución en México y el Perú (liberalismo, realeza y separatismo 1800-1824)*, México, FCE, 1978.
- , *Roots of Insurgency, Mexican Regions, 1750-1824*, Cambridge University Press, 1986.
- Hardon, John S.J., *Modern Catholic Dictionary*, Garden City, Nueva York, Doubleday, 1980.
- Haring, Charles, *The Spanish Empire in America*, Nueva York, Harbinger Books, 1963.
- Hazard, Paul, *The European Mind [1680-1715]*, Nueva York, Meridian Books, 1963.
- Hazard, Paul, *European Thought in the Eighteenth Century*, Nueva York, Meridian Books, 1963.
- Herr, Richard, *The Eighteenth Century Revolution in Spain*, Princeton, Princeton University Press, 1969.

- Hill, Christopher, *Reformation to Industrial Revolution*, Harmondsworth, Inglaterra, Pelican Books, 1969.
- Iguíniz, Juan B., "Adiciones", en *Boletín de la Biblioteca Nacional de México*, XII, núm. 8, octubre 1919-junio 1920, pp. 57-76.
- , *La antigua Universidad de Guadalajara*, México, UNAM, 1959.
- , "Apuntes biográficos del Dr. D. Francisco Severo Maldonado", en *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología*, III, núm. 11, 1911, pp. 132-154.
- , *Catálogo Biobibliográfico de los Doctores, Licenciados y Maestros de la Antigua Universidad de Guadalajara*, México, UNAM, 1963.
- , "El Doctor Don José de Jesús Huerta", en *Anuario de la Comisión Diocesana de Historia del Arzobispado de Guadalajara*, México, Jus, 1968.
- , "La imprenta en la Nueva Galicia 1793-1821. Apuntes Bibliográficos", en *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología*, III, núms. 4 y 5, 1911, pp. 249-336.
- , *El periodismo en Guadalajara 1809-1915*, 2 vols., Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1955.
- Israel, Jonathan I., *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial (1610-1670)*, México, FCE, 1980.
- Lafaye, Jacques, *Quetzalcoatl and Guadalupe. The Formation of Mexican National Consciousness 1531-1813*, Chicago, University of Chicago Press, 1976.
- Laski, Harold, *El liberalismo europeo*, México, FCE, 1969.
- Le Goff, Jacques y Pierre Nora, coords., *Constructing the Past, Essays in Historical Methodology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- Lindley, Richard, *Haciendas and Economic Development: Guadalajara, Mexico, at Independence*, Austin, University of Texas Press, 1983.
- Lira, Andrés, *Comunidades indígenas frente a la ciudad de México, Tenochtitlán y Tlatelolco, sus pueblos y barrios, 1812-1919*, México, El Colegio de Michoacán/CONACYT, 1983.
- Lira, Andrés y Luis Muro, "El siglo de la integración", en *Historia General de México*, II, México, El Colegio de México, 1976.
- López, Eucario Pbro., "El cabildo de Guadalajara, 1º de mayo 1552-1º febrero 1968. Elenco", en *Anuario de la Comisión Diocesana de Historia del Arzobispado de Guadalajara*, México, Jus, 1968.

- _____, *Centenario de la Arquidiócesis de Guadalajara*, Guadalajara, s.e., 1964.
- Loweree, Daniel R., *El seminario conciliar de Guadalajara ... Apéndice*, Guadalajara, edición del autor, ca. 1964.
- Lynch, John, *Spanish Colonial Administration 1782-1810*, Nueva York, Greenwood Press, 1969.
- Mcalister, L.N., "Social Structure and Social Change in New Spain", en *Hispanic American Historical Review*, XLIII, núm. 3, 1963, pp. 349-370.
- Mairet, Gerard, "El liberalismo: presupuestos y significaciones", en François Châtelet, dir., *Historia de las ideologías*, III, México, Premiá, 1981.
- _____, "Pueblo y nación", en François Châtelet, *Historia de las ideologías*, III, México, Premiá, 1981.
- Mannheim, Karl, *Ideology and Utopia, an Introduction to the Sociology of Knowledge*, Nueva York, Harcourt Brace Javanovich, 1985.
- Mayer, Arno J., *Dynamics of Counterrevolution in Europe, 1870-1956, an Analytical Framework*, Nueva York, Harper Torchbooks, 1971.
- Miranda, José, *Las ideas y las instituciones políticas mexicanas*, México, UNAM, 1978.
- _____, "El liberalismo español hasta mediados del siglo XIX", en *Historia Mexicana*, VI, núm. 2, 1956, pp. 161-199.
- _____, "El liberalismo mexicano y el liberalismo europeo", en *Historia Mexicana*, VIII, núm. 4, 1959, pp. 512-523.
- Morales, Francisco, *Clero y política en México (1767-1834). Algunas ideas sobre la autoridad, la independencia y la reforma eclesiástica*, México, SEP, colección SepSetentas, 1975.
- Moreno Toscano, Alejandra y Enrique Florescano, *El sector externo y la organización espacial y regional de México (1521-1910)*, México, Universidad Autónoma de Puebla, 1977.
- Morner, Magnus, *Estado razas y cambio social en la Hispanoamérica colonial*, México, SEP, colección SepSetentas, 1974.
- Muriá, José María, dir., *Historia de Jalisco*, 2 t., Guadalajara, Gobierno de Jalisco, 1981.
- _____, *Historia de las divisiones territoriales de Jalisco*, México, INAH-CRO, 1976.
- _____, et al., *Lecturas históricas de Jalisco. Antes de la Independencia*, 2 vols., Guadalajara, Gobierno de Jalisco, 1976.
- Murray, Paul V., *The Catholic Church in Mexico. Historical Essays for the General Reader*, México, EPM, 1964.

- Navarro García, Luis, *José de Gálvez y la Comandancia General de las provincias Internas*, prólogo de José Antonio Calderón Quijano, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1964.
- _____, *Intendencias en Indias*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1959.
- Niblo Stephen R. Laurens B. Perry, "Recent Additions to Nineteenth-Century Mexican Historiography", en *Latin American Research Review*, XIII, 1978, pp. 3-45.
- Nisbet, Robert, *Historia de la idea del progreso*, Barcelona, Gedisa, 1981.
- Nöel, C.C., "Opposition to Enlightened Reform in Spain: Campomanes and the Clergy, 1765-1775", en *Societas*, III, núm. 1, invierno 1973, pp. 21-43.
- _____, "The Clerical Confrontation with the Enlightenment in Spain", en *European Studies Review*, V, núm. 2, abril 1975, pp. 103-122.
- Noriega, Alonso, *El pensamiento conservador y el conservadurismo mexicano*, 2 vols., México, UNAM, 1972.
- _____, *Francisco Severo Maldonado, El precursor*, México, UNAM, 1980.
- Nussbaum, Frederick L., *The Triumph of Science and Reason 1660-1685*, Nueva York, Harper and Row, 1962.
- O'Gorman, Edmundo, *Historia de las divisiones territoriales de México*, México, Porrúa, 1966.
- Olveda, Jaime, *La política de Jalisco durante la primera época federal*, Guadalajara, Poderes de Jalisco, 1976.
- _____, *El sistema fiscal de Jalisco*, Guadalajara, Gobierno del Estado de Jalisco, 1983.
- Páez Brotchie, Luis, *Guadalajara, Jalisco, México. Su crecimiento, división y nomenclatura durante la época colonial 1542-1821*, Guadalajara, s.e., 1951.
- Pereyra, Carlos, *El sujeto de la historia*, Madrid, Alianza Editorial, 1984.
- Pérez-Marchand, Monalisa Lina, *Dos etapas ideológicas del siglo XVIII en México*, México, El Colegio de México, 1945.
- Pérez Memen, Fernando, "Las reformas eclesiásticas de Carlos III", en *El episcopado y la Independencia de México (1810-1836)*, México, Jus, 1977.
- Pérez Verdía, Luis, *Biografías: fray Antonio Alcalde y Prisciliano Sánchez*, Guadalajara, Ediciones ITG, 1952.
- _____, *Historia particular del estado de Jalisco*, Guadalajara, s.e., 1951.

- Pike, Frederick, "Spanish Origins of the Social-Political Ideology of the Catholic Church in Nineteenth-Century Spanish America", en *The Americas*, XXIX, núm. 1, 1972, pp. 1-16.
- Porras Muñoz, Guillermo, *Iglesia y Estado en Nueva Vizcaya (1562-1821)*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1966.
- Portantiero, Juan Carlos, *Los usos de Gramsci*, México, Folios, 1981.
- Portelli, Hughes, *Gramsci y el bloque histórico*, México, Siglo XXI, 1973.
- , *Gramsci y la cuestión religiosa, una sociología marxista de la religión*, Barcelona, Laia, 1977.
- Potash, Robert A., "Historiography of Mexico since 1821", en *Hispanic American Historical Review*, XL, 1960, pp. 383-424.
- Powell, T.G., "Priests and Peasants in Central Mexico: Social Conflict During La Reforma", en *Hispanic American Historical Review*, LVII, núm. 2, 1975, pp. 296-313.
- , *El liberalismo y el campesinado en el centro de México (1850-1876)*, México, SEP, colección SepSetentas, 1974.
- Ramírez Flores, José, "El Real Consulado de Guadalajara, notas históricas", en R. Smith et al., *Los consulados de comerciantes en Nueva España*, México, IMCE, 1976.
- Ravitch, Norman, *Sword and Mitre, Government and Episcopate in France and England in the Age of Aristocracy*, La Haya, Mouton, 1966.
- Rees Jones, Ricardo, *El despotismo ilustrado y los intendentes de la Nueva España*, México, UNAM, 1979.
- Reyes Heróles, Jesús, *El liberalismo mexicano*, 3 vols., México, FCE, 1974.
- Ricker, Dennis Paul, *The Lower Secular Clergy of Central Mexico*, tesis doctoral, University of Texas at Austin, 1982.
- Riviere D'Arc, Hélène, *Guadalajara y su región*, México, SEP, colección SepSetentas, 1973.
- Robertson, William Spence, *Rise of the Spanish-American Republics as Told in the Lives of their Liberators*, Nueva York, The Free Press, 1965.
- Rodríguez Casado, Vicente, "Iglesia y Estado en el reinado de Carlos III", en *Estudios Americanos*, I, núm. 1, septiembre 1948, pp. 5-57.
- Romero, José Luis, *Pensamiento conservador (1815-1898)*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1978.
- San Juan Victoria, Carlos y Salvador Velázquez Ramírez, "La formación del Estado y las políticas económicas (1821-1880)", en Ciro Cardoso, coord., *México en el siglo XIX (1821-1910)*, histo-

- ria económica y de la estructura social, México, Nueva Imagen, 1980.
- Santoscoy, Alberto, "Veinte años de beneficencia y sus efectos durante un siglo", en *Obras Completas I*, Guadalajara, Gobierno del Estado, 1983.
- Sarrailh, Jean, *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*, Madrid, FCE, 1974.
- Schmitt, Karl M., "The Clergy and the Independence of New Spain", en *Hispanic American Historical Review*, XXXIV, núm. 3, 1954, pp. 289-312.
- Serrera Contreras, Ramón M., "Estado económico de la Intendencia de Guadalajara a principios del siglo XIX: la Relación de José Fernando Abascal y Sousa de 1803", en *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft*, XI, 1974.
- , *La región de Guadalajara en el virreinato de la Nueva España (1760-1805): estudio de la actividad ganadera*, tesis doctoral, Universidad de Sevilla, 1975.
- Simpson, Lesley B., "Mexico's Forgotten Century", en *The Pacific Historical Review*, XXIX, 1953, pp. 113-121.
- Staples, Ann, *La iglesia en la primera república federal mexicana (1824-1835)*, México, SEP, colección SepSetentas, 1976.
- Stein, Stanley y Bárbara, *La herencia colonial de América Latina*, México, Siglo XXI, 1971.
- Stevens, Donald F., "Economic Fluctuations and Political Instability in Early Republican Mexico", en *Journal of Interdisciplinary History*, XVI, núm. 4, 1986, pp. 645-665.
- Talavera, Abraham, *Liberalismo y educación*, 2 vols., México, SEP, colección SepSetentas, 1973.
- Taylor, William, "Conflict and Balance in District Politics; Tecali and the Sierra Norte de Puebla in the Eighteenth Century" en Ronald Spores y Ross Hassig, *Five Centuries of Law and Politics in Central Mexico*, Nashville, Tennessee: Publications in Anthropology, núm. 30, 1984.
- , "Indian Pueblos of Central Jalisco on the Eve of Independence", en Richard L. Garner y William Taylor, coords., *Iberian Colonies, New World Societies: Essays in Memory of Charles Gibson*, s.e., 1986.
- , "Sacarse de pobre, el bandolerismo en la Nueva Galicia 1794-1821", en *Revista Santa Iglesia Catedral*, II, núm. 1-2, 1981.
- , "The Virgin of Guadalupe in New Spain: An Inquiry into the Social History of Marian Devotion", en *American Ethnologist*, XIV, núm. 1, 1987, pp. 9-33.

- Tella, Torcuato di, "Las clases peligrosas a comienzos del siglo XIX en México", en *Desarrollo Económico*, XII, núm. 48, pp. 761-791.
- Thurman, Michael E., *The Naval Department of San Blas. New Spain's Bastion for Alta California and Nootka, 1767 to 1798*, Glendale, California, Arthur H. Clark, 1967.
- , "The Founding of the Naval Department of San Blas and its First Fleet: 1767-1770", en *Hispanic American Historical Review*, XLIII, 1963.
- Tutino, John, "Hacienda Social Relations in Mexico, The Chalco Region in the Era of Independence", en *Hispanic American Historical Review*, XV, núm. 3, 1975, pp. 496-528.
- Urías, Margarita et al., *Formación y desarrollo de la burguesía en México, siglo XIX*, México, Siglo XXI, 1978.
- Valadés, José C., *Alamán, estadista e historiador*, México, UNAM, 1977.
- Vallier, Ivan, *Catholicism, Social Control and Modernization in Latin America*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice Hall, 1970.
- Van Dijk, Teun A., *Estructuras y funciones del discurso*, México, Siglo XXI, 1980.
- Van Young, Eric, "Conflict and Solidarity in Indian Village Life: The Guadalajara Region in the Late Colonial Period", en *Hispanic American Historical Review*, LXIV, núm. 1, 1984, pp. 55-79.
- , *Hacienda and Market in Eighteenth-Century Mexico: The Rural Economy of the Guadalajara Region, 1675-1820*, Berkeley, University of California Press, 1981.
- , "Recent Anglophone Scholarship on Mexico and Central America in the Age of Revolution (1750-1850)", en *Hispanic American Historical Review*, LXV, núm. 4, 1985, pp. 725-743.
- , "Urban Markets and Hinterland: Guadalajara and its Regions in the Eighteenth Century", en *Hispanic American Historical Review*, LIV, núm. 4, 1979, pp. 593-635.
- Velázquez, María del Carmen, "La comandancia general de las provincias internas", en *Historia Mexicana*, XXVII, núm. 2, 1977.
- , "La jurisdicción militar en la Nueva Galicia", en *Historia Mexicana*, IX, núm. 1, 1959, pp. 15-34.
- Villaseñor Bordes, Rubén, *El mercantil consulado de Guadalajara*, Guadalajara, s.e., 1970.
- Villaseñor y Villaseñor, Ramiro, *Los primeros federalistas de Jalisco 1821-1834*, Guadalajara, Gobierno de Jalisco, 1981.
- Wiarda, Howard J., "Corporatist Theory and Ideology: A Latin American Development Paradigm", en *Journal of Church and State*, XX, núm. 1, 1978, p. 47.

Ideología y sociedad en Guadalajara
— con una tirada de 5 mil ejemplares —
lo terminó de imprimir la
Dirección General de Publicaciones
del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes
en los talleres de
Editorial y Litografía Regina de los Angeles, S.A.
Av. 13 No. 101 L, C.P. 03660 México, D.F.
en mayo de 1992

Fotografía de portada: Lorraine Celia Krohnengold Cazés

Diseño de portada y cuidado de la edición:
Dirección General de Publicaciones